JEAN-PIERRE VERNANT

MIT ŞI GÎNDIRE ÎN GRECIA ANTICĂ

Studii de psihologie istorică

Cuvint înainte

Cartea pe care cititorul român o are azi în faţă este o carte care a revoluţionat raportarea generaţiilor actuale la antichitatea greacă.

Cultura europeană nu a încetat să se definească în raporturile ei cu lumea antică; după experienţele traumatice ale secolului nostru - care au avut şi ele partea lor, deloc neînsemnată, de dialog cu antichitatea clasică, raportul acesta nu putea să rămînă acelaşi. Nu mai putem gîndi Grecia tiranilor sau pe cea a cetăţilor în termenii în care le gîndea generaţia antebelică; o problematică radical alta decît cea a tradiţiei neoclasice dezvoltate pînă către jumătatea veacului nostru s-a impus şi cercetării directe a fenomenelor antice, şi ecourilor acesteia în lumea culturii contemporane. Cărţile lui Jean-Pierre Vernant -cea pe care am privilegiul să o prezint azi este cea care a deschis cele dintîi perspective explicite ale unui demers inedit la data apariţiei sale[1] - au jucat un rol esenţial în inovarea acestor perspective, instituind o nouă grilă de decodare a tradiţiei antice şi fondînd o nouă şcoală de analiză a fenomenelor civilizaţiei greceşti în sensul cel mai larg al termenului; o şcoală care s-a constituit iniţial pe lîngă Secţia a Vi-a a Şcolii Practice de înalte Studii de la Paris, între timp devenită o instituţie de sine stătătoare - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales -, în vreme ce ecoul internaţional al cercetărilor centrului de studii comparate asupra societăţilor antice, pe care Vernant îl întemeiase cu cîţiva colaboratori (Pierre Vidal-Naquet şi Marcel Detienne sînt cei dintîi şi cei mai celebri dintre aceştia), ca şi al operei lui personale, sporea pînă la o remarcabilă notorietate şi influenţă internaţională. Opera lui Vernant este azi tradusă în cele mai diferite limbi, de la engleză la japoneză, şi intervenţiile lui în dezbaterile internaţionale sînt mereu mai ascultate.

Esenţa acestui demers novator - şi cîştigul lui cel mai durabil - este viziunea structurală şi structurată a ansamblului civilizaţiei, de la cotidianul cel mai banal la conceptul cel mai elevat, între care subtila analiză şi extraordinara capacitate clarificatoare a analistului descoperă şi evidenţiază nenumăratele corespondenţe. Constituind serii coerente de fenomene din manifestări ce păreau la prima vedere disparate - reguli de succesiune, rituri şi reprezentări plastice, cărţi de interpretare a viselor; mituri şi instituţii politice, dar şi sacrificii sau tragedie -, Vernant restituie de fiecare dată o structură de inteligibili-tate care depăşeşte cu mult limitele punctuale ale cercetării, instaurînd o gramatică generală a lumii reprezentate de diferitele ipostaze ale civilizaţiei în relaţie cu factualitatea istorică.

Acest demers are o îndoită funcţie în progresul cercetării: el oferă, pe de-o parte, un sistem de referinţă cu o valoare euristică extrem de înaltă, şi reuşeşte să cristalizeze, pe de altă parte, o viziune operantă şi convingătoare asupra nodurilor şi particularităţilor articulării între real şi imaginarul colectiv. într-adevăr, integrate aceloraşi serii, cele două componente îşi vădesc limpede isomorfismele; depăşind juxtapunerile mecanice de tipul «viaţă politică/cultură», atît de frustrante în tradiţia studiilor istorice, discursul autorului restituie interdependenţa organică şi vie a unei umanităţi coerente în toate manifestările ei.

Un exemplu, dintre multele ce se pot da: unul dintre studiile cuprinse în volumul de faţă, şi care mi se pare deosebit de grăitor pentru acest demers, cel despre cuplul divin Hestia-Her-mes. Aici, autorul pleacă de la o reprezentare a Zeilor Olimpieni, unde, alături de perechi al căror principiu de asociere - fraternitatea sau conjugalitatea - este uşor de înţeles, apare şi un cuplu a cărui regulă de constituire nu e deloc evidentă: zeul Hermes, divinitate a şiretlicului, mesager al zeilor, zeu al drumeţilor, alături de zeiţa Hestia, protectoare castă a focului din vatră. Investigaţia reuşeşte să dovedească limpede şi decisiv că e vorba de un cuplu funcţional, reunind două principii opuse şi complementare - pe cel al mobilităţii şi comunicării spaţiale, reprezentat de Hermes, şi pe acela al statorniciei în interiorul unui

spaţiu domestic sacralizat de focul familial. Ancheta nu se opreşte însă aici; ea se extinde, dincolo de spaţiul imaginarului religios, dovedind în ce măsură fapte, instituţii şi forme de reprezentare din cele mai disparate la prima vedere - regulile de căsătorie şi succesiune, aporia juridică a fiicelor unice urmaşe *(epiclere* în vocabularul atenian) care, femei fiind, nu pot moşteni averea tatălui, dar o transmit propriului fiu; locul ocupaţiilor pastorale în lumea greacă; episoade cruciale din tragedie, de la visul Clitemnestrei la drama Antigonei - devin decodabile în funcţie de această opoziţie constitutivă între spaţiul închis, domestic, feminin, guvernat de Hestia, şi spaţiul deschis, incert, urmînd abia să fie parcurs, care îi aparţine lui Hermes. Convocarea laolaltă a unor elemente de mitologie şi reprezentare figurată, a tragediei şi instituţiilor familiale, a dreptului succesoral şi artelor vizuale restituie, dincolo chiar de inteligibil itatea a ceea ce putea părea înainte de analiza autorului o colecţie de curiozităţi, însuşi sensul adînc de organicitate şi coerenţă a civilizaţiei ca atare. Valoarea de principiu organizator şi explicativ pentru structurile şi mecanismele gîndirii mitice pe care o dobîndeşte, la capătul analizei, asocierea bipolară a opuşilor complementari depăşeşte cazul particular al celor două divinităţi, Hestia şi Hermes,
verificîndu-şi pertinenţa în ansamblul studiilor care explore; teritoriile mitului. Această explorare, continuată deopotrivă Vernant în studiile cuprinse în volumul de faţă şi în cele c i-au urmat, cît şi de cercul, mereu mai larg, al discipolilor s s-a dovedit a fi de o remarcabilă pertinenţă în domenii de mai mare diversitate, de la studiul cuplurilor divine de ti Atena-Poseidon, Artemis-Afrodite sau Demetra-Afrodite, p la decodarea principiului organizator al claselor de vîrstă ş riturilor de iniţiere, al sacrificiului sau al structurii draM antice, remodelînd astfel întreaga cercetare asupra imaginari» social şi politic al cetăţii.
Fiecare dintre studiile reunite în prezentul volum - ca| dealtminteri, ansamblul operei pe care, din cîte sper, Edi' „Meridiane" va izbuti, pe măsura nobilei vocaţii pe care i încetat să şi-o asume, să o aducă mai aproape de cititH român - reprezintă răspunsul la o asemenea problemă rnaj|||| Studiul fondator despre mitul vîrstelor la Hesiod, cu adăugHe sale polemice sau amicale[2], a instituit în fapt o într|fl| metodologie de analiză a tradiţiei literare antice, reconstitmd conturul şi structurile fundamentale ale imaginarului B arhaic, pe care cercetări ulterioare, ale lui Vernant însuşi Mu ale numeroşilor săi colaboratori şi discipoli l-au întregit, Iu nuanţat, l-au confirmat. Complementare, studiul despre vîr|||e hesiodice şi cel despre Hestia şi Hermes au identificat corel^He fondatoare ale spaţiului şi timpului în civilizaţia arhaică grm;ă şi au condus către explorarea, cuprinsă în acest volur™ a funcţiilor şi articulaţiilor memoriei ca modalitate prin exceft . umană de apropriere a timpului şi a spaţiului. Pornind de aici, analiza lui Vernant reconstituie, deopotf modalităţile prin care se înscriu în aceste coordonate funda tale elementele definitorii ale umanităţii - în raporturile zeii, ca şi în propriile determinări interioare. Unei paradisiace a comensalităţii dintre oameni şi zei, al cărei

coerent nu are nevoie de măsură, îi urmează ciclul vîrstelor, structurat în funcţie de opoziţia complementară între *dike* şi *hybris.* Modelul vîrstelor umanităţii organizează şi ciclurile vîrstei omului, de la vîrsta „nevorbitoare", *nepios* (asemeni latinescului *infam,* cel ce nu poate articula), la adolescenţă şi tinereţe, la vîrsta adultă şi, în fine, la senectute şi moarte; această solidaritate a ontogenezei şi a filogenezei relevă, încă de la Hesiod (şi de la Homer, aşa cum o vor demonstra studii care dezvoltă tezele prezentei cercetări[3]), prezenţa constantă, în imaginarul grec, a unei antropologii - implicite, ce-i drept, dar nu mai puţin împărtăşite de întreaga mentalitate greacă. O antropologie care reprezintă armătura durabilă, structura de adîncime a întregii evoluţii a gîndirii, de la categoriile mentale ale *epos-ulm* la sintaxa celor mai rafinate concepte ale filosofiei. Pornind de fiecare dată de la această limbă comună a imaginarului, fiecare autor - anonim sau celebru, poet, filosof sau pictor de vase, n-are a face - îşi construieşte propriul idiolect, care nu e inteligibil pînă la capăt decît în relaţia sa cu această *Ungua franca* a structurilor comune.
Cititorul va regăsi acelaşi demers fundamental în toate direcţiile scrutate de prezentul volum. Fie că e vorba de relaţia între timp şi memorie, între memorie, moarte şi nemurire (relaţia între verbul purtător al faimei nemuritoare şi imaginarul social, inaugurată aici, va fi scrutată în amănunt de Marcel Detienne şi de colaboratorii acestuia[4], în vreme ce Vernant va continua să exploreze imaginarul eschatologic al Greciei, suscitînd un fascicol de cercetări fundamentale pentru această direcţie de studiu[5]); fie că se referă la locul specific al omului în univers, în relaţie cu zeii pe de-o parte, cu animalele pe de-alta - direcţie generică din care s-au dezvoltat ulterior studiile despre funcţia sacrificiului în cetatea greacă[6] -, fie că privesc probleme constitutive ale spiritualităţii greceşti, de la

tragedie la filosofia cea mai elevată[7] în relaţia lor cu religiozitatea greacă - în toate aceste direcţii, demersul lui Vernant din
volumul pe care îl are azi sub ochi cititorul român este un demers fondator.
O menţiune specială se cere a fi făcută cu privire la secţiunea consacrată *Muncii şi gîndirii tehnice,* care explorează imaginarul economic al lumii antice şi relaţia lui esenţială şi biunivocă cu practicile economice şi sociale ale Greciei; se află aici un model de studiu al interconexiunilor şi determinărilor reciproce a cărui valoare depăşeşte cu mult pe cea a unei contribuţii de istorie a civilizaţiei antice prin refuzul oricărui determinism simplificator, prin demonstraţia irefutabilă de interdependenţă între cea mai consistentă practică socială şi cea mai dessubstanţială dimensiune a imaginarului colectiv. Alături de acest capitol, cel referitor la imagine în relaţia sa pe de-o parte cu religia, pe de-alta cu reprezentarea plastică, ori cel intitulat *De la mit la raţiune,* care argumentează raportul esenţial între religie, cetate şi filosofie, sînt deopotrivă importante pentru propriile lor concluzii şi pentru modul exemplar în care deschid noi drumuri pe care cercetări ulterioare le vor fructifica admirabil.
Particularitatea cea mai izbitoare a acestui demers rămîne, cred, capacitatea lui de elucidare în interiorul chiar al domeniului pe care îl cercetează: Vernant nu face să intervină elemente de decodare exterioare conceptelor antice în explici-tarea faptelor de cultură pe care le scrutează; el le pune în legătură cu alte fapte de cultură aparţinînd aceluiaşi spaţiu grec, surprinzînd isomorfisme a căror multiplicare devine elocventă prin ea însăşi. La o primă vedere, această disciplină a cercetării ar putea părea elementară şi general practicată de istorici; ea reprezintă, la o scrutare mai atentă, o inovaţie capitală într-un domeniu în care practica uzuală era aceea a decodării, capitol cu capitol, a experienţei antice traduse în termeni contemporani: întreaga istorie politică a antichităţii, ca şi tot ce pînă de curînd se constituia ca istorie a culturii antice, s-a construit, mai mult sau mai puţin explicit, pe temeiul unor echivalenţe între antic şi

modern care porneau de la premisa implicită a unei continuităţi esenţiale între civilizaţia greco-romană şi cultura europeană post-renascentistă. Pentru Vernant *şi* pentru şcoala lui, alteri-tatea antichităţii este un dat asumat din pornire, şi de aici decurge efortul unei restituiri globale a structurilor coerente şi specifice ale imaginarului acestei lumi. Abia după ce această integritate e restaurată se pot întreprinde demersuri comparative cu alte spaţii culturale - de la civilizaţia Chinei, evocată într-un studiu asupra războiului antic[7], pînă la cea modernă. Severitatea acestui demers are drept rezultat o remarcabilă pertinenţă a discursului analitic şi o claritate ireductibilă a concluziilor, calităţi pe care cititorul român le va întâlni la fiecare pagină a cărţii de faţă. Ele provin dintr-un refuz sistematic al atomizării spaţiului cercetat, din efortul constant de a scruta o civilizaţie - în speţă cea greacă - în organicitatea ei vie, şi nu într-o însumare de proceduri care disecă, pe felii - politic, cultural, lingvistic, religios, social, economic - un domeniu din care relaţiile rămîn pe veci dispărute. Originalitatea acestui demers este, deopotrivă, proprie autorului şi unei întregi generaţii de istorici care au îngemănat viziunea integratoare a fondatorilor şcolii formate pe lîngă revista „Annales. Economies. Societe's. Civili-sations" - polul magnetic al unei istorii inovate în contact cu sociologia şi psihologia istorică - cu metodele antropologiei culturale: în primul rînd cu cele ale antropologiei structurale create de Claude Levi-Strauss, dar şi, dincolo de acest domeniu particular, cu ansamblul studiilor moderne de antropologie, cu care actuala şcoală de istorie globală întreţine un fructuos dialog.
Contribuţia pe care cercetările lui Vernant au adus-o deja pentru inovarea ansamblului studiilor referitoare la antichitatea clasică, precum şi valoarea lor ca paradigmă a cercetărilor asupra relaţiei între realitatea şi imaginarul oricărei civilizaţii ar fi suficiente pentru a legitima prin ele însele efortul de a familiariza publicul românesc cu demersul pe care aceste cercetări l-au inaugurat. îmi îngădui însă să cred că acestor

considerente generale trebuie să le adăugăm şi unuil spi ţinînd de momentul în care această traducere, de muţt plă ajunge să vadă lumina tiparului. Cercetarea istorică rpmâi se află, cu sau fără voia celor ce-o practică, într-un pom cumpănă, în care trebuie să-şi regăsească şi idejitital credibilitatea, după decenii de aservire făţişe, compensat pe alocuri de insule de gîndire liberă de constrm^eri. acest răstimp, nici o dezbatere reală asupra concept* metodelor esenţiale ale cercetării trecutului nu a fost pe ea devine acum imperativă, dacă nu vrem ca libertatea dobîndită să se traducă printr-o recădere paseistă înj pro! tica şi metodologia începutului de veac, dacă nu vr renunţăm din pornire la

posibilitatea de a ne racoreja la curente de analiză şi sinteză istorică ale generației n Valoarea paradigmatică a unei cercetări a cărei sever întrece pe cea academică şi pozitivistă tradițională :ocm viziunea integratoare pe care o propune istoriei civilizații! tocmai acum necesară; propunerea de a discerni, îr secvență a timpului istoric, țesătura de relații definitorii c{ specificitate şi organicitate întregului este azi mai s ilubi oricînd, fiindcă sugerează o cale pentru a ne dîspăi ezitare de tentațiile identificării trecutului cu prezeitul cotropit în asemenea gravă măsură discursul istoric u! ultimii ani. Asumarea explicită a alteritâții istoricului îr cu obiectul său de studiu - atît de importantă, cum|am să argumentez, în demersul întreprins de Vernant -condiție necesară a asanării practicii istorice de ejxcre| unei retorici comemorative şi identitare care treeje pr drept istorie, şi a restituirii funcției critice a discip întregul ei: adjectivul „critic" derivă din verbul grfec *kr* care înseamnă „a deosebi, a discerne". Metoda pe c propusă de volumul de față este, dincolo chiar ae fa: subtilitate a nuanțelor şi raporturilor restituite, <J> adi
lecție de discernămînt. |
ZOEl
tă,
Iscă
de
Și
loar tot
Şi
pilă:
:ent
Ima-
să
rile
jstre.
te o
jjprin
]este
brice
:dau
iecît
fără fe au al în aport
Îercat ;te o nțele ades lei în *mai,* betare Inanta rabilă
iTRE
NOTE

1. înainte de 1967, cînd apare *Mythe et pensee...,* Vernant publicase în reviste de specialitate o parte importantă din studiile reluate aici (după cum cititorul o poate vedea din notele fiecărei secțiuni), dar coerența demersului său putea fi percepută mai greu de marele public, căruia îi era la îndemînă doar admirabila sinteză despre originile gîndirii greceşti *(Les Origines de la pensee grecque,* Paris, 1962).
2. Prima secțiune a prezentului volum, pp. 29-l33 ; cf. şi id. *Mythe et societe en Grece ancienne,* Paris, 1974.
3. V. de exemplu Pierre Vidal-Naquet, *Valori mitice ale pămîntului şi sacrificiului în Odisseia,* în „Vînătorul negru. Forme de cultură şi forme de societate în Grecia antică", (trad. rom., Bucureşti, 1985); Annie Sehnapp-Gourbeillon, *Lions, heros, masques,* Paris, 1981.
4. Marcel Detienne, *Les Maîtres de Verile en Grece Archaique,* Paris, 1967; J. Svenbro, *La parole et le marbre,* Paris, 1979.
5. împreună cu G. Gnoli, J.-P. Vernant a editat volumul *La mort, les morts,* Oxford, 1985; v. şi J.-P. Vernant, *L'Individu, L'Amour, La Mort,* Paris, 1989.
6. V. Marcel Detienne şi Jean-Pierre Vernant, ed., *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris, 1981.
7. Trebuie să menționăm aici cele două volume capitale pentru studiul tragediei antice pe care Vernant le-a publicat împreună cu Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragedie en Grece ancienne,* Paris, 1972, şi *Mythe et tragedie II,* Paris, 1986.
8. *Mythe ei societe...* cit.

Prefață la ediția din 1985

LuiI
Meyerson

Au trecut douăzeci de ani de la apariția lucrării Mit şi gîndire în Grecia antică. *Această carte, care inaugura în Franța cercetările de psihologie istorică în domeniul antichității greceşti, a fost publicată în 1965 de către Francois Maspero în colecția condusă de Pierre Vidal-Naquet.*

în 1971, o nouă ediție, revăzută şi adăugită, a întinerit întrucîtva, sub forma a două volume din „Mica colecție Maspiro", o lucrare căreia nouă reimprimări succesive (trei pentru prima ediție, şase pentru următoarea) i-au asigurat continuitatea în toți aceşti douăzeci de ani.
în introducerea din 1965 îmi exprimam nădejdea că demersul meu nu va rămîne izolat şi că, pe calea deschisă de elenistul Louis Gemet şi de psihologul Ignace Meyerson, se vor înmulți cercetările consacrate istoriei interioare a omului grec, organizării sale mentale, schimbărilor care afectează, din secolul al VIH-lea pînă în secolul al IV-lea a. Ch., întregul tablou al activităților şi funcțiilor lui psihologice: cadrul spațial şi temporal, memoria, imaginația, persoana, voința, practicile simbolice şi mînuirea semnelor, modalitățile raționamentului şi categoriile gîndirii. Speranța mea s-a împlinit, şi aş putea cita multe nume ale savanților care, în această direcție, au preluat cu strălucire ştafeta. în clipa în care scriu, antropologia istorică a Greciei antice a dobîndit drept de cetățenie în lumea studiilor
15
clasice, ca şi în cercetarea istoricilor, sociologilor şi antropologilor preocupați de demersul comparatist.
Actuala ediție reia legătura cu cea dintîi sub aspectul prezentării tuturor pieselor din dosar într-un singur volum. Ea o prelungeşte însă pe cea de a doua, ***adăugîndu-i*** *trei noi contribuții, redactate între timp, şi a căror includere în ansamblul lucrării mi s-a părut că se impune.*
în ce priveşte studiul consacrat mitului hesiodic al vîrstelor, prezența lui în acest volum este de la sine înțeleasă cumva. Povestea lui Hesiod îmi servise drept exemplu, la început, pentru a arăta ce putea şi ce trebuia să fie, în opinia mea, analiza structurală a unui text mitic. în a doua ediție indusesem răspunsul meu la obiecțiile pe care această încercare le suscitase din partea unui filolog. De data aceasta, ca un ecou al ideilor lui Victor Goldschmidt din care mă inspirasem fără a-l urma cu adevărat şi care, în ultimele sale scrieri, revenise asupra respectivelor noastre lecturi pentru a formula, la cel mai înalt nivel de generalizare, problema interpretării structurale în istoria gîndirii, am fost adus să reflectez eu însumi asupra propriei mele cercetări şi să-mi pun întrebări în legătură cu modul în care interpretul modern, dacă vrea să discearnă cu adevărat ceea ce Victor Goldschmidt numeşte „intențiile autorului", trebuie să asocieze şi într-un fel să altoiască analiza structurală şi perspectiva istorică. în cazul mitului vîrstelor, datele noi aduse de arheologie în legătură cu apariția şi dezvoltarea cultului eroic în cursul secolului al VIH-lea m-au silit să reiau analizele mele mai vechi, modiflcîndu-le în puncte
importante.
Trebuie oare să adaug că, între timp, metoda analizei structurale a fost aplicată cu succes, în Franța şi în alte țări, multor altor ansambluri mitice greceşti de către numeroşi savanți, între care mai cu seamă este Marcel Detienne, şi că, dacă ar trebui acum să aleg, dintre propriile mele scrieri, exemplul cel mai caracteristic de asemenea procedură de descifrare, m-aş referi înainte de toate la interpretarea dată de
16

mine mitului lui Prometeu, aşa cum am expus-o mai întîi în Mit şi societate *şi apoi, într-o formă mai precisă şi mai dezvoltată, în volumul* Bucătăria sacrificiului în ținuturile greceşti*, *sub titlul „La masa muritorilor".*
Al doilea studiu, care surprinde în plastica greacă tranziția de la efortul de a da chip invizibilului la o artă a imitării aparențelor, prelungeşte în chip direct capitolul despre categoria psihologică a dublului şi colossos. *Sau, mai degrabă, o pune în lumină, făcînd să fie mai explicite motivațiile şi dimensiunile acestei tranziții. într-adevăr, studiul precizează locul pe care categoria dublului îl ocupă într-o mutație mentală care duce la instaurarea imaginii propriu-zise în cultura greacă a secolului al V-lea: de la* eidolon, *dublul fantomatic, prezență în lumea oamenilor a unei realități supranaturale, se ajunge la* eidolon - *artificiu imitativ, aparență înşelătoare în sensul în care înțelege Platon această noțiune. Aceste două texte fac corp comun cu un* ***alt*** *studiu, publicat mai întîi în* Journal de Psychologie *sub titlul „Imitație şi aparență în teoria platonică despre* mimesis" *şi reluat apoi în volumul* Religii, istorii, rațiuni *(„Mica colecție Maspero", 1979), în cadrul capitolului „Naşterea imaginilor". Asupra acestei probleme care mi-e foarte dragă, şi căreia i-am consacrat cea mai mare parte a cursurilor mele de la College de France, sper să mai am prilejul să revin mai pe larg într-o bună zi. Ultima adăugire asupra originilor filosofiei rezumă, nuanțînd-o şi modificîndu-i întrucîtva orientarea,*

demersul mai sinuos al ultimei părți a lucrării mele De la mit la rațiune.
în acest tablou al omului grec şi al aventurii sale interioare - în care pînă şi ceea ce mi se pare aproape sigur ține, o ştiu bine, de provizoriu - există goluri, pete albe. Am încercat, în
* M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, ed.. *La cuisine du sacrifice en pays grec.* Paris, 1981.
17
altă parte şi ceva mai tîrziu, să umplu cîteva dintre ele. Astfel, categoria voinței - despre care nu vorbesc în acest volum, dar al cărei studiu l-am abordat în Mit şi tragedie *(Maspâro, colecția* Textes â l'appui, *vol.I, 1972), publicat în colaborare cu Pierre Vidal-Naquet; am arătat acolo cum se profilează în tragedia antică din secolul al V-lea primele schițe, încă ezitante, ale imaginii, omului-agent, stăpîn al actelor sale şi răspunzător de ele, deținător al unei vreri autonome. Problema e reluată, dintr-un punct de vedere mai general, în articolul „Categorii ale agentului şi ale acțiunii în Grecia antică", cuprins în volumul* Religii, istorii, rațiuni.
De la mit la rațiune: aceştia erau cei doi poli între care, într-o perspectivă panoramică, părea că s-a împlinit, la capătul acestei cărți, soarta gîndirii greceşti. De atunci însă, în ancheta noastră comună despre Metis* *am încercat, Marcel Detienne şi cu mine, să urmărim avatarurile acestei forme aparte, atît de tipic greceşti, ale inteligenței iscusite, făcută din înşelăciune şi şiretlic, din insolență, şmecherie şi ingeniozitate de toate felurile: o gîndire practică, măsurîndu-se cu obstacolul, confruntîndu-se cu adversarul într-o încercare a puterii al cărei rezultat pare deopotrivă hotărîtor şi incert. Omului priceput, expert în tot felul de şiretlicuri, iscusința* - metis - *îi aduce izbînda tocmai unde aceasta părea cu totul imposibilă inițial. Această inteligență prinsă întru totul în acțiune îşi are propriile reguli de funcționare, finalitățile ei, propriile ei modele operaționale. Din epoca arhaică pînă în cea elenistică ea trasează - alături sau în marginea marilor domenii ale cunoaşterii teoretice şi a filosofiei - o linie puternică şi continuă. Fie că i se spune şiretenie sau şmecherie, abilitate, ingeniozitate sau prudență, această* metis *greacă, al cărei erou*
* M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les ruses de Vinlelligence. La Metis des Grecs.* Paris. 1981.
18
şi purtător de cuvînt este Ulise, urmează o cale care nu e decît a ei, şi despre care tind acum să cred că nu aparține nici mitului în întregime, nici întru totul rațiunii.
Viile mele mulțumiri lui Francois Lissarague, care a corectat şi a completat indicele prezentei ediții.

INTRODUCERE

Dacă am găsit cu cale să grupăm într-un volum aceste studii ale căror subiecte riscă să pară destul de diverse, aceasta se datoreşte faptului că le-am conceput ca pe elementele unei singure anchete. De mai bine de zece ani ne străduim să aplicăm domeniului grec cercetările de psihologie istorică cărora I. Meyerson le este, în Franța, promotorul[1]. Studiile noastre pornesc de la documentele pe care le prelucrează specialiştii, elenişti şi istorici ai antichității. Perspectiva noastră însă este alta. Fie că e vorba de fapte de natură religioasă: mituri, ritualuri, reprezentări figurate -, de filosofie, de ştiință, de artă, de instituții sociale, de fapte tehnice sau economice, mereu le considerăm în calitatea lor de opere create de oameni, ca expresie a unei activități mentale organizate. Prin intermediul acestor opere căutăm să vedem ce a fost omul însuşi, acest om al Greciei antice pe care nu-l putem separa de cadrul social şi cultural căruia îi e deopotrivă creator şi produs.
întreprindere dificilă, prin caracterul ei în chip necesar indirect şi care, pe deasupra, mai şi riscă să nu fie întotdeauna bine primită. Luptîndu-se cu textele, cu documentele figurate şi cu *realia* pe care şi noi ne întemeiem, specialiştii au propriile lor probleme şi tehnici; studiul omului şi al funcțiilor sale psihologice le pare cel mai adesea străin de domeniul lor. Psihologii şi sociologii se află, datorită orientării actuale a
20
cercetărilor lor, prea angajați în lumea contemporană pentru a fi interesați de antichitatea clasică, pe care o lasă pradă curiozității - cam desuete pentru ei - a umaniştilor.
Şi totuşi, dacă există o istorie a omului interior, solidară cu istoria civilizațiilor, trebuie să reluăm lozinca lansată acum cîțiva ani de Z. Barbu în cartea sa *Problems of historical psychology*[2]*:* „Back to the Greeks!" Această „întoarcere la greci" ni se pare a se impune, din perspectiva unei psihologii istorice, din mai multe motive. Cel dintîi e de ordin practic. Documentația referitoare la Grecia este deopotrivă mai extinsă, mai diferențiată, mai elaborată decît pentru alte civilizații. Istoria socială şi politică, istoria religiilor, istoria artei şi a gîndirii - de fiecare dată dispunem de lucrări numeroase,

solide, precise. Acestui avantaj concret i se adaugă argumente de fond. Operele pe care le-a creat Grecia antică sînt destul de „diferite" de cele care constituie propriul nostru univers spiritual pentru a ne înstrăina de noi-înşine, pentru a ne da, o dată cu sentimentul distanţei istorice, conştiinţa unei transformări a omului. In acelaşi timp, ele nu ne sînt la fel de străine ca altele. Ele s-au transmis pînă la noi fără întreruperi de continuitate. Şi sînt încă vii într-o tradiţie culturală de care n-am încetat să fim legaţi. Destul de îndepărtat de noi pentru a putea fi studiat ca un obiect, şi ca un obiect diferit, căruia nu i se aplică exact categoriile noastre psihologice de azi, omul grec ne e totuşi destul de apropiat pentru a putea comunica cu el fără prea multe obstacole, pentru a putea înţelege limbajul pe care-l vorbesc operele lui, pentru a atinge, dincolo de texte şi de documente, conţinutul mental, formele de gîndire şi de sensibilitate, modurile de organizare a voinţei şi actelor - pe scurt, o arhitectură a spiritului.

Mai există încă un ultim motiv care-l îndreaptă pe istoricul omului interior către antichitatea clasică. în răstimpul cîtorva secole, Grecia a cunoscut, în viaţa ei socială şi în viaţa ei spirituală, transformări decisive. Naşterea Cetăţii şi a dreptului, instaurarea, la primii filosofi, a unei gîndiri de tip raţional şi

organizarea progresivă a cunoştinţelor într-un corp de discipline pozitive diferenţiate: ontologie, matematică, logică, ştiinţe ale naturii, medicină, morală, politică - în fine, crearea unor forme noi de artă: diferitele modalităţi de expresie inventate astfel răspundeau nevoii de a legitima aspecte pînă atunci ignorate ale experienţei umane: poezia lirică şi teatrul în artele cuvîntului, sculptura şi pictura concepute ca artificiu imitativ în artele
plastice.

Aceste inovaţii în toate domeniile denotă o schimbare de mentalitate atît de profundă, încît a putut fi revăzută ca un fel de act de naştere al omului occidental, adevărată ţîşnire a spiritului, în sensul deplin pe care-l recunoaştem acestui termen, în fapt, aceste transformări nu privesc doar demersurile inteligenţei sau mecanismele raţionamentului. De la *homo religiosus* al culturilor arhaice la acest om politic şi raţional pe care-l au în vedere definiţiile aristotelice, mutaţia afectează marile cadre ale gîndirii şi întreg tabloul funcţiilor psihologice: modurile de expresie simbolică şi mînuirea semnelor; timp, spaţiu, cauzalitate, memorie, imaginaţie; organizarea actelor, voinţa, persoana - toate aceste categorii mentale sînt transformate în structura lor internă şi în echilibrul general.

Două teme au reţinut, mai mult decît altele, atenţia eleniştilor în ultima jumătate de veac: trecerea de la gîndirea mitică la raţiune şi construirea progresivă a persoanei. Am abordat aceste două probleme în chip inegal. Cel dintîi face obiectul unui studiu de ansamblu. în ce o priveşte pe a doua, ne-am limitat doar la un aspect particular. Mi se pare totuşi necesar, pentru a evita neînţelegerile, să precizăm pentru fiecare punctul nostru de vedere. Intitulînd *De la mit la raţiune* studiul care încheie acest volum, nu am tins să tratăm gîndirea mitică în general, cum nu admiten nici existenţa unei gîndiri raţionale imuabile. Am subliniat, dimpotrivă, în ultimele rînduri, că grecii nu au inventat *raţiunea,* ci *o* raţiune anume, legată de un context istoric anume şi diferită de cea a omului de astăzi. în ceea ce se numeşte gîndire mitică, există, credem, de asemenea
forme diverse, niveluri multiple, moduri de organizare şi echivalentul unor tipuri diferite de logică. în cazul Greciei, evoluţia intelectuală care merge de la Hesiod la Aristotel urmează, pe cît ni se pare, în liniile ei esenţiale, o cale dublă: în primul rînd, se stabileşte o distincţie netă între natură, universul uman, lumea forţelor sacre -totdeauna amestecate mai mult sau mai puţin ori apropiate de către imaginaţia mitică - care confundă uneori aceste domenii, operează alteori prin alunecare de la un plan la altul, alteori, în fine, stabileşte între toate sectoarele realului un joc de corespondenţe sistematice. în al doilea rînd, gîndirea „raţională" tinde să elimine acele noţiuni polarizate şi ambivalenţe care joacă un rol important în mit; ea renunţă să utilizeze asocierile prin contrast, să împerecheze şi să unească contrariile, să progreseze prin răsturnări succesive; în numele unui ideal de non-contradicţie şi de univocitate, ea dă la o parte orice mod de raţionament care porneşte de la ambiguu şi de la echivoc. Sub această formă generală, concuziile noastre au un caracter provizoriu. Ele tind mai ales să traseze un program de cercetare. Ele atrag după sine studii mai limitate, dar şi mai precise: cutare mit la un scriitor anume, cutare ansamblu mitic, cu toate variantele lui, în diferitele tradiţii greceşti. Numai cercetări concrete, precizînd evoluţia vocabularului, a sintaxei, a modurilor de compunere, a alegerii şi ordonării temelor, de la Hesiod şi Pherekydes pînă la presocratici, vor îngădui să se urmărească transformările utilajului mental, ale tehnicilor de gîndire, ale procedurilor logice. în acest sens, studiul nostru final trebuie să fie citit în lumina celui care deschide acest volum: ducînd cît ne-a fost cu putinţă

de departe analiza structurală a unui mit anume, mitul hesiodic al vîrstelor, am vrut să descriem o formă de gîndire care e oricum, numai incoerentă nu, dar a cărei mişcar-e, rigoare şi logică au propriul lor caracter, construcția mitică întemeindu-se atît în planul ansamblului, cît şi în detaliul diferitelor părți, pe echilibrul şi tensiunea unor noțiuni polarizate. în perspectiva mitului, aceste
22
23
noțiuni exprimă polaritatea forțelor sacrului, deopotrivă asociate şi opuse. Regăsim astfel în opera lui Hesiod un „model" de gîndire apropiat în multe privințe celui care, sub forma cuplului Hestia-Hermes, ni s-a părut a guverna cea mai veche experiență religioasă a spațiului şi mişcării pe care grecii au putut-o avea. Pare poate neaşteptat faptul că n-am rezervat un loc mai important în economia acestei categorii analizei persoanei. Dacă există, într-adevăr, un domeniu în care eleniştii au fost aduşi, prin însuşi mersul cercetărilor, să abordeze probleme psihologice, acesta e domeniul persoanei. De la omul homeric, lipsit de o unitate reală, fără adîncime psihologică, străbătut de pulsiuni subite, de inspirații resimțite ca venind de la zei, străin întrucîtva sieşi şi propriilor sale acte, pînă la omul grec al epocii clasice, transformările persoanei par izbitoare. Descoperire a dimensiunii interioare a subiectului, distanțare în raport cu trupul, unificare a forțelor psihologice, apariția individului - sau măcar a unor valori anume legate de individ ca atare -, progres al simțului răspunderii, angajare mai precisă a agentului în actele lui - toate aceste dezvoltări ale persoanei au făcut, pentru specialişti, obiectul unor cercetări şi dezbateri care aparțin în chip direct psihologiei istorice. N-am încercat să facem bilanțul de ansamblu al acestei probleme, nu numai fiindcă un psiholog a încercat să-l facă înaintea noastră. Z. Barbu a reconstituit, într-o perspectivă învecinată cu a noastră, ceea ce el numeşte *The Emergence of Personality in the Greek World*[7]'. Acceptînd o bună parte a analizelor lui şi îndemnîndu-l pe cititor să se refere la ele, am fi ispitiți să exprimăm două categorii de rezerve față de concluziile pe care le trage. în primul rînd, autorul pare să forțeze întrucîtva lucrurile în tabloul dezvoltării persoanei pe care-l schițează: fiindcă nu a ținut seama de toate categoriile de documente, fiindcă, mai ales, nu le-a examinat îndeaproape, el le interpretează uneori într-un sens prea modern şi proiectează aSupra categoriei greceşti a persoanei unele trăsături care, în opinia noastră, nu apar decît într-o epocă mai recentă. în al doilea

rînd, deşi întreprins dintr-o perspectivă istorică, studiul lui nu e liber de orice preocupare normativă. Pentru Z. Barbu, grecii au descoperit adevărata persoană: edificîndu-şi ființa interioară pe echilibrul între două procese psihice opuse - de o parte „individuarea" care realizează, în jurul unui centru unic, integrarea forțelor interne ale individului, de altă parte „raționalizarea", care integrează indivizii unei ordini superioare (sociale, cosmice, religioase) - grecii ar fi elaborat forma perfectă a persoanei, modelul ei. Or, obiecțiile pe care ni se pare că le suscită lucrările unor eleniști, tocmai din punct de vedere psihologic, provin din faptul că aceştia ignoră deopotrivă şi complexitatea unei categorii psihologice cum e cea a persoanei, ale cărei dimensiuni sînt multiple, şi relativitatea ei istorică. Privind-o ca pe o formă închisă, căreia i se poate da o definiție simplă şi generală, ei au uneori tendința de a-şi conduce ancheta ca şi cînd ar trebui să aflăm dacă grecii au cunoscut persoana sau n-au cunoscut-o, şi începînd cu ce moment au descoperit-o. Pentru psihologul istoric, problema nu se poate pune în aceşti termeni: nu există, nu poate să existe o persoană-model, exterioară față de cursul istoriei umane, cu vicisitudinile ei, cu variațiile ei dintr-un loc în altul, cu transformările ei dintr-o epocă în alta[4]. Ancheta nu are deci de stabilit dacă persoana, în Grecia, este sau nu este, ci de căutat ce anume este persoana greacă antică, prin ce anume se deosebeşte ea, în multitudinea trăsăturilor ^:, de persoana de azi: care dintre aspectele ei se regăsesc, într-un moment anume, mai mult sau mai puțin conturate şi sub ce formă, care sînt cele care rămîn ignorate, care dimensiuni ale eului apar deja exprimate în cutare tip de opere, de instituții, de activități omeneşti şi la ce nivel de elaborare, care sînt liniile de dezvoltare a funcției, direcțiile sale principale, dar şi bîjbîielile, încercările eşuate, tentativele fără viitor, care e, în fine, gradul de sistematizare a funcției, eventual centrul ei, care sînt trăsăturile ei caracteristice.
O asemenea anchetă presupune identificarea prealabilă, în ansamblul faptelor de civilizație pe care ni le oferă Grecia,
24
25
a acelora anume care privesc în mod special unul Iau altul dintre aspectele persoanei; presupune că

ştim să definim tipurile
de opere şi de activităţi prin intermediul cărora omiT-----"
construit cadrele experienţei sale interioare, tot aşa c ştiinţă şi tehnică, el a construit cadrele experienţei sale} fizică. Cercetarea ar avea deci de investigat un cîmp ft] şi foarte divers: fapte de limbaj şi transformări ale j rului, în primul rînd -ale vocabularului psihologia; istoria socială, în special istoria dreptului, dar şi a fam ~ * instituţiilor politice; mari capitole din istoria gîndirii, cele privitoare la noţiunile de suflet, trup, indivi^ istoria ideilor morale: ruşine, greşeală, responsabilital istoria artelor, în mod special problemele pe care] apariţia unor noi genuri literare: poezia lirică, teatij biografia, autobiografia, romanul - în măsura în care i ultimi termeni pot fi utilizaţi fără anacronism penlru lumea greacă; istoria picturii şi a sculpturii, cu apariţia port - ' -- --fine, istoria religiilor.
Deoarece nu puteam aborda toate aceste problen e într-un studiu de mică întindere, am preferat să ne limitai 1 doar la faptele de natură religioasă. Şi încă n-am examinat d< cît religia epocii clasice, fără a ţine seama de inovaţiile pe care le-a putut aduce epoca elenistică. Ancheta trebuia să fie ct atît mai exigentă cu cît era, din pornire, mai limitată. Rt strînsă la
domeniul religios, ea trebuia să distingă cu grijăj
1 grec a im, prin în lumea arte vast ocabula-
liei şi a pum ar fi ualizare; *»,* merit; le pune Jil tragic, kceşti trei
etului; în
«w.w^-. .w.„o^.K, _____ _ diferitele
planuri şi să caute, pentru fiecare dintre ele, să \ adă în ce măsură el se referă la istoria persoanei, pînă la ce pun :t anumite credinţe şi practici religioase, prin implicaţiile lor p; ihologice, angajează statutul interior al arhitectului şi p£ rticipă la elaborarea „eului". Vom vedea că, în ansamblu, concluziile noastre sînt negative şi că am ales să accentuez mai alps diferenţele, să subliniez distanţele care îl despart, în viaţa "eligioasă, pe un grec al secolului al V-lea de un credincios de astăzi.
în cea mai mare parte, culegerea noastră e cons< erată unor categorii psihologice care, în absenţa unei relaţii în re elenişti
şi psihologi, n-au făcut încă obiectul unei cercetări realizate dintr-o perspectivă istorică: memoria şi timpul, spaţiul, munca şi funcţia tehnică, imaginea şi categoria dublului.
Capitolele cele mai substanţiale privesc munca şi spaţiul. Munca a marcat atît de profund viaţa socială şi pe oamenii contemporaneităţii îneît sîntem destul de firesc tentaţi să credem că această categorie a avut dintotdeauna forma unificată şi organizată pe care i-o cunoaştem astăzi. Trebuia să arătăm, dimpotrivă, că semnificaţia comportamentelor de muncă, locul lor în grup şi în raport cu individul s-au modificat foarte mult. Pentru un studiu istoric al spaţiului, datele greceşti ni s-au părut deosebit de elocvente. Nu numai gîndirea ştiinţifică a grecilor, ci şi gîndirea lor socială şi politică se caracterizează printr-un geometrism care contrastează puternic cu mai vechile reprezentări ale spaţiului, atestate în mituri şi practici religioase. Ni se oferea aşadar prilejul de a urmări, într-un caz privilegiat într-un fel, transformările cadrelor reprezentării spaţiale. Am crezut că putem distinge factorii care, în cazul Greciei, au determinat trecerea de la un spaţiu religios, calitativ diferenţiat, ierarhizat, la un spaţiu omogen şi reversibil de tip geometric. Studiul nostru despre *colossos* şi categoria psihologică a dublului trebuie să fie considerat ca o primă contribuţie la o anchetă mai amplă în legătură cu apariţia imaginii propriu-zise, cu apariţia unei activităţi creatoare de imagini (fie că e vorba de obiecte artificiale, avînd un caracter pur „imitativ" sau de produse mentale, avînd un sens pur „imaginativ"), cu elaborarea unei funcţii psihologice a imaginarului.
încereînd să deschidem întregul domeniu al elenităţii anchetelor de psihologie istorică, nu putem ascunde nici dificultăţile unei întreprinderi care depăşeşte cu mult puterile autorului, nici insuficienţa rezultatelor pe care le putem dobîndi. Am încercat să deschidem un drum, să punem probleme, să provocăm cercetări.
Dacă încercarea noastră poate contribui la a suscita o cercetare de echipă, grupînd elenişti, istorici, sociologi şi

psihologi, dacă face simţită nevoia unui plan de ansamblu pentru studierea transformărilor psihologice pe care experienţa greacă le-a adus cu sine, o cotitură pe care a provocat-o în istoria omului interior, atunci cartea aceasta nu va fi fost zadarnică.

Structurile mitului

NOTE

1.1. MEYERSON, *Lafonction psychologique des oeuvres,* Paris, 1948.
2. Z. BARBU, *Problems of Historical Psychology,* Londra, 1960.
3. Z. BARBU, *op. cit.,* cap. IV, pp. 69-l44.
4. I. MEYERSON, *op. cit.,* cap. III, despre istoria funcțiilor, mai ales paginile consacrate istoriei persoanei, pp. 151 - 185.

Mitul hesiodic al vîrstelor.

A.

încercare de analiză structurală[1]

Poemul lui Hesiod, *Munci şi zile,* începe cu două povestiri mitice. După ce a evocat în cîteva cuvinte existența dublei *Lupte (Eris),* Hesiod povestește istoria cu Prometeu şi Pandora; ea este imediat urmată de o altă povestire chemată, spune el, să „o încununeze" pe cea dintîi: mitul vîrstelor. Cele două mituri sînt legate între ele. Evocă, şi unul şi celălalt, un timp străvechi în care oamenii trăiau la adăpost de suferințe, de boli şi de moarte; fiecare în felul lui dă seamă de necazurile care au devenit mai apoi inseparabile de condiția umană. Mitul lui Prometeu comportă o morală atît de limpede, încît Hesiod nu are nevoie să o dezvolte; îi e de ajuns să lase să vorbească povestirea: prin voința lui Zeus care, pentru a răzbuna furtul focului, i-a ascuns omului viața, adică hrana, oamenii sînt sortiți de acum înainte trudei; ei trebuie să accepte această aspră lege a zeilor şi să nu-şi precupețească nici eforturile, nici osteneala. Din mitul vîrstelor, Hesiod desprinde o lecție pe care o adresează mai cu seamă fratelui său Perses, un amărît, dar care e la fel de potrivită şi pentru mai marii pămîntului, pentru cei a căror funcție este să reglementeze certurile prin arbitraj, pentru regi. Hesiod rezumă această lecție în formula: ascultă de dreptate, *Dike,* nu lăsa să crească nemăsura, *Hybris*[2]- Dar de fapt, dacă ne oprim la interpretarea curentă a mitului, nu prea putem vedea în ce fel acesta comportă o asemenea învățătură.

31

Povestea narează, într-adevăr, succesiunea diferitelor neamuri de zei care, precedîndu-ne pe acest pămînt, au apărut pe rînd pentru ca apoi să dispară. în ce fel o astfel de poveste este susceptibilă să îndemne spre Dreptate? Toate aceste neamuri, cele mai bune şi cele mai rele, au fost deopotrivă silite, cînd le-a sosit ceasul, să părăsească lumina soarelui. Şi printre cele pe care oamenii le cinstesc printr-un cult de cînd pămîntul Je-a acoperit, se află şi unele care, pe pămînt, se ilustraseră printr-o înspăimîntătoare *Hybris*[3]. Mai mult decît atît, vîrstele acestea par a-şi urma una alteia după o ordine de decădere progresivă şi regulată. Ele se înrudesc, într-adevăr, cu metalele al căror nume îl poartă şi a căror ierarhie se ordonează de la cel mai prețios la cel mai puțin prețios, de la superior la inferior: mai întîi aurul, apoi argintul, bronzul şi, în fine, fierul. Mitul pare aşadar a opune unei lumi divine, în care ordinea este imuabil fixată de cînd Zeus a biruit, lumii umane în care se instaurează treptat dezordinea şi care trebuie să sfîrşească prin a bascula pe de-a-ntregul de partea nedreptății, a nenorocirii, a morții[4]. Dar acest tablou al unei umanități sortite unei decăderi fatale şi ireversibile nu pare deloc susceptibil să-l convingă pe Perses, şi nici pe regi, de virtuțile *Dreptății* şi de primejdia *Nemăsurii.*

Această primă dificultate, ținînd de raporturile între mit, aşa cum ne apare el, şi semnificația pe care Hesiod i-o conferă în poemul lui, este dublată de o a doua care ține de structura mitului însuşi. Vîrstelor de aur, de argint, de bronz şi de fier, Hesiod le adaugă o a cincea, pe cea a eroilor, care nu mai au corespondent metalic. Intercalată între vîrstele de bronz şi cea de fier, aceasta distruge paralelismul între neamuri şi metale; dincolo de asta, ea întrerupe mişcarea de decădere continui simbolizată de scara metalică cu valoare regulat descrescătoare mitul precizează, într-adevăr, că neamul eroilor este superio.' celui de bronz, care totuşi îl preceda[5].

Constatînd această anomalie, E. Rohde nota că Hesioi trebuie să fi avut motive puternice pentru a introduce *t*

32

arhitectura narațiunii un element vizibil străin de mitul originar, şi a cărui intruziune pare a-i sparge schema logică[6]. El observa ă interesul dominant al lui Hesiod poartă nu asupra existenței terestre a eroilor, ci asupra soartei lor postume. Pentru fiecare din vîrstele anterioare, Hesiod indică, pe de o parte, cum au trăit pe pâmînt, pe de altă parte ce au devenit îndată ce au părăsit lumina soarelui. Mitul ar răspunde aşadar unei duble preocupări: mai întîi, să expună degradarea morală a umanității; apoi, să facă ştiut destinul generațiilor succesive dincolo de m5arte. Prezența eroilor alături de celelalte vîrste poate fi deplasată în raport cu primul obectiv, dar se justifică deplin în raport cu cel de-al doilea. în

cazul eroilor, intenția accesorie ar fi devenit principală.
Pornind de la aceste observații, V. Goldschmidt propune o explicație care merge încă mai departe[7]. Destinul neamurilor din metal, după dispariția lor din viața terestră, constă - după Goldschmidt - într-o „promovare" în rîndul forțelor divine. 'Oamenii de aur şi cei de argint devin, după moarte, nişte demoni, *daimones;* oamenii de bronz formează poporul morților din Hades. Singuri eroii nu mai au a beneficia de o transformare care n-ar putea să le dea decît ce posedă deja: eroi sînt, eroi rămîn.1 Dar inserția lor în narațiune se explică dacă observăm că prezența lor e indispensabilă pentru a completa tabloul entităților divine, care deosebeşte, în conformitate cu clasificarea tradițională, alături de *theoi* - zei propriu-zis, despre care nu se vorbeşte în povestire - următoarele categorii: demoni, eroi şi morți[8]. Hesiod ar fi elaborat aşadar povestirea sa mitică unificînd şi adaptînd între ele două tradiții diferite, de bună seamă independente la origine: pe de o parte, mitul genealogic al vîrstelor, legat de simbolismul metalelor şi care povestea declinul moral al umanității; pe de altă parte, o diviziune structurală a lumii divine care urma să fie explicată prin remanierea schemei mitice primitive în vederea introducerii unei vîrste a eroilor. Mitul vîrstelor ne-ar oferi astfel cel mai ᵛechi exemplu de conciliere între perspectiva genezei şi cea a

structurii, de tentativă de stabilire a unei corespondențe, termen cu termen, între stadiile unei serii temporale şi elementele unei structuri permanente[9].
Interpretarea lui V. Goldschmidt are marele merit de a pune accentul pe unitatea şi pe coerența internă a mitului hesiodic al vîrstelor. E lesne de acceptat ideea că, în forma sa primitivă, povestirea nu comportă o vîrstă a eroilor[10]. Dar Hesiod a regîndit mitul în întregul lui, în funcție de propriile sale preocupări. Trebuie deci să luăm mitul ca atare, aşa cum se prezintă el în contextul operei *Munci şi zile* şi să ne întrebăm care e, sub această formă, semnificația lui.
Din acest punct de vedere se impune o observație preliminară. Nu se poate vorbi, în cazul lui Hesiod, de o antinomie între mitul genetic şi diviziunea structurală. Pentru gîndirea mitică, orice genealogie este în acelaşi timp şi în acelaşi chip explicația unei structuri; şi nu există altă cale de a da seamă de o structură, în afară de înfățişarea ei sub forma unei povestiri genealogice[11]. Cum ar putea fi altfel? Hesiod nu are noțiunea unui timp unic şi omogen în care fiecare vîrstă s-ar situa în locul care îi revine pentru totdeauna. Fiecare neam îşi arei propria lui temporalitate, vîrsta proprie, care exprimă natura Iul particulară şi care, în acelaşi fel ca şi genul lui de viață,] activitățile, calitățile şi defectele lui, îi defineşte statutul şi-l opune celorlalte neamuri[12]. Dacă neamul de aur este numit „cel) dintîi", aceasta nu înseamnă că el se va fi ivit într-o bună zi, înaintea celorlalte, într-un timp linear şi ireversibil. Dimpotrivă, Hesiod îl aşază la începutul povestirii fiindcă el încarnează virtuțile - simbolizate de aur - care ocupă culmea unei scări da valori intemporale. Succesiunea vîrstelor în timp reproduce a ordine ierarhică permanentă a universului. Cît despre concepția unei decăderi progresive şi continue, pe care comentatorii sîni de acord să o recunoască în acest mit[13], ea nu e numJ incompatibilă cu episodul eroilor (e greu sa admitem că Hesi n-ar fi observat asta); ea nici nu se corelează cu noțiunea un timp care, la Hesiod, nu este linear, ci ciclic. Vîrstele se succ
pentru a forma un ciclu complet care, odată încheiat, rerncerje -fie în aceeaşi ordine, fie mai degrabă, ca în mitul platonic din *Omul politic,* în ordine inversă, timpul cosmic desfăşurîndu-se alternativ, mai întîi într-un sens, apoi în celălalt[14]; Hesiod se plînge că aparține el însuşi celei de a cincea şi ultime vîrste, cea a fierului; cu acest prilej, el exprimă regretul de a nu fi murit mai devreme sau de *a nu se fi născut mai tîrziu*[15], remarcă de neînțeles în perspectiva unui timp uman constant înclinat spre mai rău, dar care se clarifică dacă admitem că serjaj/îrstelor compune, ca şi succesiunea anotimpurilor, un ciclu susceptibil de înnoire.
în cadrul acestui ciclu, succesiunea vîrstelor, chiar şi în afara celei a eroilor, nu pare deloc să urmeze o ordine continuă a decăderii. A treia vîrstă nu e „mai rea" decît cea dintîi şi Hesiod nu spune nicăieri aşa ceva[16]. Textul îi caracterizează pe oamenii de argint prin nebunească lor nemăsură şi impietate, pe cei din bronz prin lucrările lor fără măsură[17]. Care să fie progresul în sensul decăderii? Acesta lipseşte în aşa măsură încît neamul oamenilor de argint este singurul ale cărui greşeli stîrnesc mînia divină şi pe care Zeus îl distruge ca să-i pedepsească impietatea. Oamenii de bronz mor, ca şi eroii, în înfruntări războinice. Cînd Hesiod vrea să stabilească o diferență de valoare între cele două neamuri, el o formulează explicit şi mereu în acelaşi fel: cele două neamuri sînt opuse ca *Dike* şi *Hybris.* Un contrast de acest tip este subliniat între prima şi a doua vîrstă, pe de o parte; între cea de a treia şi a patra, pe de altă parte. Mai precis, prima vîrstă este față de a doua, din punct de vedere al valorii, ceea ce a patra

este față de a treia. Hesiod precizează, într-adevăr, că oamenii de argint sînt „cu mult inferiori" celor de aur - inferioritatea constînd într-o *Hybris* de care cei dintîi sînt întru totul cruțați[18]; el precizează, de asemenea, că eroii sînt „mai drepți" decît oamenii de bronz sortiți şi ei nemăsurii, *Hybris*[19].
Dimpotrivă, între cea de a doua Şi cea de a treia vîrstă Hesiod nu stabileşte nici o comparație a valorii: oamenii de bronz sînt numiți doar „cu totul alții"'decît
34
35
cei de argint[20]. Textul impune, aşadar, în privința raportului între primele patru vîrste, următoarea structură: două planuri diferite se disting, aur şi argint pe de o parte, bronz şferoi de cealaltă. Fiecare plan, împărțit în două aspecte antitetice - unul pozitiv, celălalt negativ, prezintă astfel cîte două vîrste asociate, fiecare reprezentînd replica necesară a celeilalte şi contrastînd între ele ca *Dike* şi *Hybris*[21].
Ceea ce deosebeşte între ele planul primelor două vîrste şi cel al următoarelor două este, aşa cum vom vedea, faptul că fiecare se referă la altă funcție, că reprezintă tipuri opuse de agenți umani, de forme de acțiune, de statute sociale şi psihologice. Vom avea de precizat aceste elemente diverse, dar putem consemna de pe acum o primă asimetrie: pentru primul plan, *Dike* reprezintă valoarea dominantă; cu ea se începe; *Hybris,* secundară, vine în replică; pentru al doilea plan,' dimpotrivă, Hybris este aspectul principal. Astfel, jieşi cele două planuri comportă deopotrivă un aspect drept şi unul nedrept, putem spune că, luate în întregul lor, ele se opun unul celuilalt cum se opun *Dike* şi *Hybris.* Aceasta explică şi destinele diferite, care opun, după moarte, primele două vîrste celor două care urmează. Oamenii de aur şi cei de argint sînt în egală măsură obiectul unei promovări în sensul ce! mai strict: din oameni pieritori, ei devin *daimones.* Complementaritatea care îi leagă opunîndu-i se vădeşte în lumea de dincolo, ca şi în existența lor pămînteană: cei dintîi devin demoni *epichthonieni,* ceilalți, demoni *hypochthonieni*[22]. Oamenii le aduc, şi unora şi altora, „cinstire": onoruri regale, *basileia,* în ce-i priveşte p[a] primii, onoruri „mai puține" în ce-i priveşte pe ceilalți, d vreme ce ei înşişi sînt „inferiori" celor dintîi; cinstire, totuşi care nu se poate justifica prin virtuți sau prin merite: în căzu oamenilor de argint, acestea nici nu există; cinstirea se justifici numai prin apartenența lor la acelaşi plan de realitate ca ş oamenii de aur, prin faptul că oamenii de argint reprezintă, îi aspectul ei negativ, aceeaşi funcție pe care o reprezintă oameni de aur. Cu totul altul este destinul postum al vîrstelor de bro"'
şi al eroilor. Nici una, nici cealaltă nu cunoaşte, ca neam, vreo promovare. Nu putem numi „promovare" soarta oamenilor de bronz, care e de o banalitate completă: murind pe cîmpul de luptă, ei devin, în Hades, nişte defuncți „anonimi"[23]. Majoritatea celor care formează neamul eroilor împărtăşeşte această soartă comună. Singuri cîțiva privilegiați din această stirpe mai dreaptă scapă de anonimatul general al morții şi îşi păstrează, prin grația lui Zeus care îi răsplătește acordîndu-le această favoare extraordinară, un nume propriu şi o existență individuală în lumea de dincolo: strămutați în Insulele Fericiților, ei duc acolo o viață lipsită de griji[24]. Dar nu fac obiectul nici unei veneraţii, nici unei cinstiri din partea oamenilor. Rohde a subliniat, pe bună dreptate, „completa izolare" a existenței lor, care pare cu totul despărțită de a noastră[25]. Spre deosebire de *daimones,* eroii dispăruți nu au nici o putere asupra celor vii, şi cei vii nu le închină nici un fel de cult.
Aceste simetrii foarte pronunțate arată că, în versiunea hesiodică a mitului, stirpea eroilor nu reprezintă un element insuficient integrat care să deformeze arhitectura narațiunii, ci un element esențial, fără de care echilibrul ansamblului s-ar pierde. Dimpotrivă, cea de a_cincea yîrstă este cea care, în acest fel, pare problematică: ea introduce o dimensiune nouă, un al treilea plan al realității care, spre deosebire de cele precedente, nu s-ar mai dedubla în două aspecte antitetice, ci s-ar înfățişa sub forma unei singure seminții. Textul arată însă că nu există, de fapt, *un singur* veac de fier, ci *jioua*^ tipuri de existență umană riguros opuse, între care unul ține seama de *Dike* şi celălalt nu cunoaşte decît *Hybris.* Hesiod trăieşte, într-adevăr, într-b lume în care oamenii se nasc tineri şi mor bătrîni, unde există legi „ale firii" (copilul seamănă părintelui) şi legi «morale" (trebuie să respectăm oaspeții, părinții, jurămîntul), o lume în care binele şi răul, intim amestecate, se echilibrează. El anunță venirea unei alte vieți care va fi întru totul contrară celei dintîi[26]: oamenii se vor naşte bătrîni cu tîmple cărunte, copilul nu va mai avea nimic comun cu tatăl său, nimeni nu va
36
37
mai şti de prieteni sau frați, de părinți sau de jurăminte; singură
forța va fi lege; în această lume, pradă dezordinei şi *Nemăsurii,*
nici un bine nu va mai compensa suferința oamenilor. Vedem

astfel cum episodul vîrstei de fier, în cele două aspecte ale sale, se poate îmbina cu temele precedente pentru a completa structura de ansamblu a mitului. în vreme ce primul nivel se referă mai cu seamă la *Dike* (în raporturile oamenilor între ei şi cu zeii), iar ceî de al doilea la manifestările forței, ale violenței fizice, legate de *Hybris,* cel de al treilea se referă la un univers uman ambiguu, definit prin coexistența contrariilor; orice bine îşi are replica într-un rău anume: bărbatul implică femeia, naşterea implică moartea, tinerețea - bătrînețea, abundența - truda, fericirea - nenorocirea. *Dike* şi *Hybris,* prezente un? lîngă cealaltă, oferă omului două opțiuni deopotrivă posibile între care el trebuie să aleagă. Acestui univers al amestecului care e chiar lumea lui Hesiod, poetul îi opune perspectiv; înspăimîntătoare a unei vieți omeneşti unde *Hybris~a.î* fi triumfa' integral, o lume răsturnată unde n-ar subzista decît dezordine? şi nefericirea în stare pură.

Ciclul vîrstelor s-ar încheia atunci, şi timpul n-ar mai av decît să se întoarcă în sens invers. în vîrsta de aur, totul er; ordine, dreptate şi beatitudine; era domnia unei Djfc? pure. L capătul ciclului, în vîrsta îmbătrînită a fierului, totul va fi prad dezordinii, violenței şi morții: este domnia unei *Hybris pute.* D la o domnie la cealaltă, seria vîrstelor nu marchează i decadență progresivă. în locul unei suite temporale continue există faze alternînd conform unor raporturi de opoziție şi d» complementaritate. Timpul nu se desfăşoară după o succesiuni cronologică, ci după raporturile dialectice ale unui sistem ^ antinomii, ale cărui corespondențe cu unele structuri permane ale societății omeneşti şi ale lumii divine trebuie să le punem evidență.

Oamenii vîrstei de aur apar, fără ambiguitate, ca nişte fur *regale, basilees,* care ignoră orice formă de activitate exterioa

38

domeniului suveranității. Două trăsături definesc, într-adevăr, în chip negativ, modul lor de viață: ei nu cunosc războiul şi trăiesc liniştiți, *rjovxoi.*[27] - ceea ce îi opune oamenilor de bronz şi eroilor, consacrați luptei; şi nu cunosc truda cîmpului, pâmîntul rodindu-le, în chip spontan, bunuri nenumărate[28] -ceea ce îi opune, de data aceasta, oamenilor de fier, a căror existență e sortită trudei, *ponos,* şi care sînt obligați să lucreze pămîntul pentru a-şi produce hrana[29].

Aurul al cărui nume îl poartă această stirpe este el însuşi, aşa cum s-a dovedit, un simbol legal[30]. în versiunea platonică a mitului, aurul deosebeşte şi califică dintre diferitele specii de oameni, pe aceia care sînt făcuți să poruncească, *archein*[31]. Stirpea de aur se situează în timpul lui Cronos, în vremea cînd acesta domnea, *eix6aa(\ev,* în cer[32]. Cronos este un zeu suveran care se leagă de funcția regală: la Olimpia, un colegiu de preoți îi aducea jertfe pe culmile muntelui Cronos, în fiecare an la echinocțiul de primăvară; aceşti preoți se numesc *Regalii, basilai*[33]. în fine,|stirpei de aur îi este sortit un privilegiu regal, *basileion geras,* după ce piere, transformînd-o în demoni *epichthonieni*[34]. Expresia *basileion geras îşi* dobîndeşte întreaga valoare dacă observăm că aceşti demoni preiau, în lumea de dincolo, cele două funcții care, în concepție magico-religioasă a regalității, fac evidentă virtutea benefică a regelui cel bun: în calitate de *phylakes*[35]*,* paznici ai oamenilor, ei veghează la respectarea dreptății; în calitate de *ploutodotai,* dătători de bogăție, ei favorizează fecunditatea pămîntului şi a turmelor[36].

De altminteri, aceleaşi expresii, aceleaşi formule, aceleaşi cuvinte care definesc stirpea străveche a oamenilor de aur se aplică deopotrivă, la Hesiod, regilor drepți din lumea prezentului. Oamenii de aur trăiau „ ca şi zeii", coc; *9eoi*[37]; la începutul *Theogoniei,* regele cel drept care iese în frunte în adunare, gata să domolească certurile şi să pună capăt nemăsurii prin înțeleaptă blîndețe a vorbelor lui, este întîmpinat de toți *debq* <^?, „ca un zeu"[38]. Aceeaşi imagine de sărbătoare, de ospețe şi d[e] pace, în mijlocul unei abundente dăruite liber de o glie liberă

39

de orice impuritate se repetă de două ori[39]: cea dintîi descrie fericita existență a oamenilor de aur; cea de a doua, viața într-o cetate care, stăpînită de un rege drept şi pios, înfloreşte într-o prosperitate nelimitată. Dimpotrivă, acolo unde basileul uită că e „născut din Zeus" şi, fără să se teamă de zei, trădează funcția simbolizată de *skeptron* şi, rătăcind, prin *Hybris,* departe de drumul drept deschis de *Dike,* acolo cetatea nu are parte decît de calamități, de distrugere şi de foamete[40]. Fiindcă, apropiați de

regi, amestecîndu-se cu muritorii, treizeci de mii de nemuritori invizibili păzesc, în numele lui Zeus, dreptatea şi pietatea suveranilor. Nu există jignire adusă de regi dreptății, *Dike,* care să nu fie, mai devre'me sau mai tîrziu, pedepsită prin interme-i diul acestor paznici nevăzuți. Dar cum să nu recunoaştem în aceste miriade de Nemuritori care sînt - ne spune poetul, la] versul 252, *eirl x^OPL... (piiXanec; 6VT\TGSV âvdpâiruv* - tocmai pe *daimones* ai stirpei de aur, definiți la v. 122 ca *einx^vo <pvXaK.ec; 6vy)TGsv âvOpăituv.*

Astfel, aceeaşi figură a Bunului.Suv,eiaa. se proiecti simultan în trei planuri: într-un trecut mitic, ea dă imagini umanității primitive din vîrsta de aur; în societatea de azi, ei este Incarnată de personajul regelui drept şi pios; în lume sup-anaturală, ea reprezintă o categorie de demoni care supravi gheara, în numele lui Zeus, exercitarea corectă a funcțl regale.

Argintul nu are valoare simbolică proprie. El se defineşte îi raport cu aurul: metal prețios, ca şi aurul, dar inferior acestuia[41]! Tot aşa şi stirpea de argint, inferioară celei ce a precedat-o, nj există şi nu se defineşte decît în raport cu aceasta: pe acela^ plan cu stirpea de aur, ea reprezintă contrapartea exactă acesteia, reversul ei. Suveranității pioase i se opune suverar tatea impietății, chipului regelui care respectă *Dike* - cel regelui pradă nemăsurii, *Hybris.* într-adevăr, tocmai „neb« neasca nemăsură", *vfipiv arâaBctXov,* de la care nu se *p* abține nici între ei şi nici în raporturile lor cu zeii, este ci oare-i duce la pieire pe oamenii de argint[42]. Această *Hybris* care îi defineşte nu iese în afara planului suveran't^ții. Ea nu are nimic de-a face cu *Hyhris* războinică. Oamenii de argint, ca şi cei de aur, rămîn în afara lucrărilor războiului, care le sînt la fel de străine ca şi lucrarea ogorului. Nemăsură lor se exercită exclusiv pe terenul religios şi teologic[43]. Ei refuză să sacrifice zeilor olimpieni; şi, dacă practică între ei *adikia,* nelegiuirea, o fac fiindcă nujyor să recunoască suveranitatea lui Zeus, stăpîn peste *Dike.* La acest neam de regi, *Hybris* îmbracă în chip firesc forma impietății. Tot aşa, atunci cînd schițează tabloul regelui nedrept, Hesiod subliniază că, dacă acesta ia hotărîri strîmbe, dacă asupreşte oamenii, el o face fiindcă nu se teme de zei[44].

Impietatea stirpei de argint o face să fie exterminată de mînia lui Zeus; revers al stirpei de aur, ea beneficiază, dup<i pedeapsă, de onoruri asemănătoare^ Solidaritatea funcționlă a celor două neamuri se menține, dincolo de moarte, prin paralelismul, deja subliniat, între demonii *epichthonieni* şi demonii *hypochthoni-eni.* [Oamenii de argint prezintă, pe de altă parte, analogii cu totul izbitoare cu o altă categorie de personaje mitice: Titanii[45];; acelaşi caracter, aceeaşi funcție, acelaşi destin. Titanii sînt nişte divinități ale Nemăsurii. Ouranos mutilar îi învinuieşte de nebunie trufaşă, *ctTocoOaXii],* şi Hesiod însuşi îi califică drept *bicepdvixoi.* prea-semeți[46]. /Aceşti trufaşi au vocația puterii. Ei sînt candidați la suveranitate. Intră în competiție cu Zeus pentru *arche* şi *dynasteia* universului[47]. Ambiție naturală, dacă nu legitimă: Titanii sînt ființe regale. Hesychios apropie *TITCLV* de Ttrai;, rege, şi de *TiTr\vt),* regină. în fața unei suveranități a ordinii, reprezentată de Zeus şi de Olimpieni, Titanii încarnează suveranitatea dezordinii şi a Nemăsurii. învinşi, ei vor fi siliți, ca şi oamenii de argint, să părăsească lumina zilei, aruncați din cer dincolo chiar de suprafața pământului, vor dispărea şi ei UTTO

Astfel, paralelismul vîrstei de aur şi al celei'de argint nu se afirmă doar prin prezența, în toate cele trei planuri în care se proiecta figura regelui drept, a dublului acestuia: regele

Nemăsurii, Acest paralelism este, de altminteri, confirmat şi de corespondența foarte exactă între neamurile de aur şi de argint pe de o parte, Zeus şi Titanii pe de altă parte. Structura însăşi a miturilor hesiodice de suveranitate se regăseşte în povestirea despre primele două vîrste ale umanității.

fStirpea de bronz ne introduce într-o altă sferă de acțiune. Să reluăm expresia lui Hesiod: „Născută din frasin, grozavă şi plină de virtute, stirpea aceasta nu se aseamănă întru nimic cu cea de argint: nu-i e gîndul decît la lucrările lui Ares şi la Hybris"[49]. Nu se poate indica mai explicit decît atît că nemăsura oamenilor de bronz, departe de a-i apropia pe aceştia de oamenii de argint, îi deosebeşte tocmai în această privință: a unei Hybris exclusiv războinice, caracteristică pentru comportamentul oşteanului. De la planul juridico-religios, am trecut la cel al manifestărilor forței brutale *(nejăk-q pCrj);* al vigorii fizice *(xelpEC âaifroi... eirl onfiapoîoi fieXeooi),* al teroarei *(deivâv, ontXaoTOi)* pe care o inspiră personajul războinicului. Oamenii de bronz nu fac altceva decît să poarte război. în cazul lor nu există nici aluzia la practicarea justiției (sentințe drepte sau strîmbe), nici la cultul zeilor (pietate sau impietate), cum nu exista, în cazurile precedente, nici o aluzie la comportamentele războinice. Oamenii de bronz sînt deopotrivă străini de activitățile care țin de al treilea plan, cel al vîrstei de fier: ei nu mănîncă pîine[50], ceea ce ne face să presupunem că ignoră lucrarea pămîntului şi cultura

cerealelor. Moartea lor este asemănătoare vieții pe care au dus-o. Ei nu sînt zdrobiți de Zeus, ci cad în luptă, unii loviți de ceilalți, biruiți „de propriile lor brațe", adică tocmai de acea forță fizică exprimînd esența naturii lor. Ei nu au parte de nici o cinstire: „oricît vor fi fost de înspăimîntători", ei sfîrșesc totuși prin a se prăbuși în anonimat.j
Acestor indicații explicite, poetul le adaugă cîteva detalii cuj valoare simbolică și care le întregesc. Mai întîi referirea li bronz, a cărui semnificație nu e mai puțin precisă decît cea a] aurului. Zeul Ares însuși nu poartă oare epitetul de *chalkeos*[5x]*l*
42
Fiind, prin cîteva virtuți care-i sînt atribuite, bronzul apare indisolubil legat, în gîndirea religioasă a grecilor, de forța ascunsă de armele defensive ale războinicului. Strălucirea metalică a „bronzului orbitor", *mpoira x^κορ* [52]*,* acea lumină a aramei care înflăcărează cîmpul[53] și care „urcă pînă-n ceruri"[54] umple de spaimă sufletele dușmanilor; sunetul bronzului izbit de bronz, acea *<pwvfj* care revelă natura lui de metal însuflețit și viu, dezleagă vrăjile adversarului/Acestor arme defensive -platoșă, coif și scut - din bronz ase asociază, în panoplia războinicului mitic, o armă ofensivă - lancea, sau mai exact sulița din lemn[55]. Putem chiar preciza mai bine: lancea este făcută dintr-ua lemn în același timp foarte suplu și foarte rezistent, lemnul de frasini Și același cuvînt desemnează cînd arma, cînd arborele din care provine: *țieXia* [56]. înțelegem de ce stirpea oamenilor de bronz este numită de Hesiod „cea născută din frasin" e/c *neXiâv*[57]. Nimfele *Meliai,* zîne ale acestor arbori războinici care se înalță ei înșiși spre cer ca niște lăncii, sînt mereu asociate, în mit, ființelor supranaturale care încarnează personajul războinicului. Alături de oamenii de bronz născuți din frasin se cuvine să-l pomenim pe uriașul Talos, al cărui trup este cu totul din bronz, paznic al Cretei, înzestrat cu o invulnerabilitate condițională, ca Achile - și pe care doar vrăjile Medeei l-ar putea birui: Talos e născut dintr-un frasin. Trupa Giganților, reprezentînd, cum a dovedit-o F. Vian[58], tipul unei confrerii militare și care beneficiază și ei tot de o invulnerabilitate condițională, se află într-o legătură directă cu nimfele *Meliai.* Teogonia povestește cum se nasc deodată uriașii și Giganții cu arme strălucitoare (care sînt de bronz), ținînd de mînă lungile lor suliți (care sînt de frasin) și, tot atunci, nimfele numite „meliene"[59], în jurul leagănului pruncului Zeus din Creta, Calimah face să se adune, alături de Cureții dansînd dansul războinic și ciocnind armele de scuturi pentru a face să răsune bronzul, nimfele *Dyktaiai Meliai,* pe care le numește, în °hip semnificativ, *KvplSăurcop erâpcu* [60].
Frasinii, sau nimfele frasinilor, din care s-au născut oamenii
43
de bronz, joacă un rol și în alte povești despre oamenii primordiali. La Argos, Phoroneus, primul om este coborîtor dintr-o nimfă meliană[61]. La Teba, Niobe, maica primordială, dă naștere celor șapte Meliadai, despre care putem crede că reprezintă, ca *hetairai* și ca soții, replica feminină a primilor bărbați indigeni[62]. Aceste povești despre autohtonie se integrează, cel mai adesea, unui ansamblu mitic legat de funcția • războinică și care apare ca o transpunere a scenelor rituale mimate de o ceată de tineri războinici înarmați. F. Vian a subliniat aceste aspecte în cazul Giganților care formează - cum spunea Sofocle[63] - 6 *yr]yei>ˈqg arpciToq,* „oștirea născută din pămînt"; o oștire care evocă imaginea lancei amenințătoare pe cîmpie, *\6yxv ire8t,âq,* și a forței sălbatice, *dijpei.oq $ia.* Se știe că arcadienii, acești războinici cu suliți bune, cum îi numește Iliada[64], acești autohtoni *hybristai,* după scoliastul dramei *Prometeu* al lui Eschil[65], pretindeau că se trag dintr-un trib de Giganți a cărui căpetenie era Hoplodamos. Originea mitică a tebanilor nu e diferită de aceasta: războinicii semănați, *Spartoi,* din care s-au născut sînt și ei niște *gegeneis* răsăriți gata înarmați din pămînt și care, de-îndată, au început să se lupte unul împotriva ceiuilalt. Povestea acestor *spartoi,* a acestor „semănați", merită să fie examinată mai îndeaproape; ea lămurește unele amănunte din viața și destinul oamenilor de bronz. Ajuns pe locul unde trebuie să întemeieze Teba, Cadmos își trimite niște tovarăși să aducă apă de la fîntîna lui Ares, păzită de un șarpe[66]. Acest șarpe, înfățișat cînd ca un *Gegenes,* cînd ca un fiu al lui Ares[67], ucide pe oșteni; eroul ucide monstrul. La sfatul zeiței Atena, el seamănă dinții balaurului pe o cîmpie, *pedion.* în această cîmpie încolțesc și răsar într-o clipă niște bărbați adulți, înarmați din cap pînă-n picioare, niște *civbptq epoirXoi.* Abia născuți, ei se aruncă într-o luptă pe viață și pe moarte; și pier, ca și oamenii de bronz, unul de mîna celuilalt, cu excepția a cinci supraviețuitori, strămoșii aristocrației tebane. Aceeași schemă rituală se regăsește, într-o formă mai precisă, în mitul lui Iason în Colchida. încercarea la care regele Aietes
îl supune pe erou constă într-o arătură de un caracter cu totul aparte: el trebuie să se ducă, nu departe de oraș, într-un cîmp numit „cîmpul, *pedion,* lui Ares", să înjuge doi tauri mon-struoși cu copitele de

bronz şi care varsă foc pe nări; să-i pună la plug, să-i facă să tragă o brazdă de patru acri; să semene apoi dinţii balaurului, din care se vor naşte de-îndată o cohortă de Giganţi înarmaţi şi luptîndu-se între ei[68]. Datorită unei băuturi vrăjite dată de Medeea şi care-l face momentan invulnerabil, infuzînd trupului şi armelor lui o putere supranaturală, Iason iese triumfător din această probă a aratului - ale cărei detalii subliniază aspectul strict militar al încercării: ea se desfăşoară într-o cîmpie înţelenită, închinată lui *Ares:* acolo se seamănă, *în locul roadelor Demetrei, dinţii balaurului;* Iason vine îmbrăcat nu în veşminte rustice, ci în cele de război, cu platoşă şi scut, cu cască şi cu lancea în mînă; în fine, el îşi foloseşte lancea pentru a mîna taurii, în chip de strămutare. La sfîrşitul aratului, răsar *Gegeneis,* ca şi *spartoi* la Teba, din pămînt. „Cîmpia - scria Apollonios din Rhodos - se umple de scuturi, de lăncii şi de coifuri, a căror lucire ajunge pînă la cer [...]. Cumpliţii Giganţi strălucesc ca o constelaţie pe cerul iernii". Graţie stratagemei lui Iason, care aruncă în mijlocul lor un bolovan uriaş, ei se năpustesc unul asupra celuilalt şi se masacrează reciproc. Această arătură, ispravă specific militară, fără relaţie cu fecunditatea solului şi fără efect asupra rodniciei acestuia, ne îngăduie poate să înţelegem o remarcă a lui Hesiod, al cărei caracter paradoxal a fost adesea observat fără a i se da vreo explicaţie satisfăcătoare. La versul 146, poetul subliniază că oamenii de bronz „nu mănîncă pîine", ceva mai încolo, însă, afirmă că „armele lor erau de bronz, de bronz le erau casele, cu bronzul arau"[69]. Contradicţia pare evidentă: de ce să are, dacă'nu mănîncă pîine? Dificultatea ar fi eliminată dacă aratul de bronz, ca şi cel al lui Iason, ar fi considerat ca un rit militar, nu ca o lucrare agricolă. O atare interpretare se poate întemeia şi pe o ultimă analogie între oamenii de bronz şi Războinicii Semănaţi, fii ai

44

45

Brazdei, Aceşti Spartoi născuţi din pămînt aparţin, ca şi oamenii de bronz, neamului frasinilor; şi ei sînt e/c *iiEkiâv.* Ei pot fi recunoscuţi, într-adevăr, fiindcă poartă tatuat pe trup un semn distinctiv al neamului lor, semnul lăncii[70]; şi acest semn îi caracterizează ca fiind războinici.

între lance, atribut militar, şi sceptru, simbol regal, există o diferenţă de valoare şi de plan. în mod normal, lancea e supusă sceptrului. Atunci cînd această ierarhie nu mai e respectată, lancea exprimă *Hybris,* aşa cum sceptrul exprimă *Dike.* Pentru războinic, *Hybris* constă în a nu vrea să cunoască decît lancea, în a i se dedica cu totul. Aşa se întîmplă cu Kaineus, Lapitul cu lancea, înzestrat - ca Ahile, ca Talos, ca Giganţii, ca toţi cei care au trecut prin iniţierea războinică - cu o invulnerabilitate condiţională (el nu poate fi ucis decît îngropat sub pietre)[71]; Kaineus şi-a înfipt lancea în mijlocul pieţei publice, îi închină un cult şi-i obligă pe trecători să-i aducă cinstiri demne de un zeu[72]. Acelaşi este şi cazul lui Parthenopaios, încarnare tipică a unei *Hybris* războinice: el nu-şi venerează decît lancea, o cinsteşte mai presus decît pe zei şi jură pe ea[73].

[Fiică a lăncii, închinată cu totul lui Ares şi străină cu totul doTrieniului juridic şi religios, stirpea de bronz proiectează în trecut chipul războinicului cu vocaţia *nemăsurii,* în măsura în care nu vrea să recunoască nimic din ce-i depăşeşte propria natură. Dar violenţa strict fizică, exaltată în fiinţa războiului, nu poate trece de porţile lumii de dincolo: în Hades, oamenii de bronz se împrăştie ca un fum în anonimatul morţii. Acelaşi element de *hybris* războinică se regăseşte, întrupată în Giganţi, în miturile de suveranitate care istorisesc lupta zeilor pentru putere. După înfrîngerea Titanilor, victoria asupra Giganţilor consacră supremaţia Olimpienilor. Nemuritori, Titanii fuseseră expediaţi în lanţuri, în adîncurile pămîntului. Soarta Giganţilor! e alta. Dejucîndu-le inviolabilitatea, zeii îi fac să piară. Pentru j ei, înfrîngerea înseamnă că nu vor avea parte de privilegiul imortalităţii la care rîvneau[74]. Ca şi oamenii de bronz, ei împărtăşesc soarta comună a fiinţelor muritoare. Ierarhia Zeus,

Titani, Giganţi corespunde succesiunii primelor trei vîrste hesiodiceY

Stirpea eroilor se defineşte prin raport la cea de bronz, ca replica acesteia în aceeaşi sferă funcţională. Eroii sînt războinici: poartă război, mor în război. *Hybris* a oamenilor de bronz, în loc să-i apropie pe aceştia de oamenii de argint, îi despărţea de ei. *Dike* a eroilor, dimpotrivă, în loc să-i separe pe aceştia de oamenii de bronz, îi uneşte cu ei, opunîndu-i. Stirpea eroilor este, într-adevăr, numită *biumoTEpov nai apeiov,* mai dreaptă şi, în acelaşi timp, superioară sub aspect războinic[75]. *Dike* eroică se situează pe acelaşi plan militar ca şi *Hybris* a oamenilor de bronz. Războinicului sortit prin însăşi natura lui *Nemăsurii,* i se opune războinicul drept, cel care, recunoscîndu-şi limitele, acceptă să se supună ordinii superioare a *Dreptăţii* .'Aceste două figuri antitetice ale războiului sînt cele pe care Eschil, în *Cei şapte împotriva Tebei,* le confruntă în chip dramatic: fiecare poartă e ameninţată de cîte un războinic dominat de *Hybris,* sălbatec şi frenetic; asemeni unui Gigant, el proferează impietăţi sarcastice

împotriva zeilor suverani şi a lui Zeus; la fiecare poartă i se opune cîte un războinic „mai drept şi mai curajos", a cărui ardoare combativă, temperată de *sophrosyne,* ştie să respecte tot ce are o valoare sacră.
^întrupări ale războinicului drept, eroii, prin graţia lui Zeus, sînt transportaţi în insula Fericiţilor, unde duc pentru eternitate o viaţă asemănătoare celei a zeilor. în miturile de suveranitate, o categorie de fiinţe supranaturale corespund exact stirpei eroilor şi se situează în ierarhia agenţilor divini pe locul rezervat războiului slujitor al ordinii. Domnia Olimpienilor presupunea o victorie asupra Giganţilor, reprezentînd funcţia războinică. Dar suveranitatea nu se poate dispensa de forţă: sceptrul trebuie să se reazeme pe lance. Zeus are nevoie, în preajma lui, de *Kratos* şi de *Bia,* care nu-l părăsesc niciodată, niciodată nu se îndepărtează de el[76]. Pentru a dobîndi biruinţa asupra Titanilor a trebuit ca Olimpienii să recurgă la forţă şi sa cheme în ajutor pe „militari". *Hekatoncheires,* care le aduc
46
47
izbînda, sînt într-adevăr nişte războinci întru totul asemănători cu Giganţii şi cu oamenii de bronz: avizi de războaie, mîndri de forţa lor, ei înspăimîntă prin statură şi prin forţa nenumăratelor lor braţe[77]. Ei sînt întruparea şi a *Kratos,* şi a *Bia.* între Titani şi Olimpieni, lupta dura, povesteşte Hesiod[78], de zece ani deja; incertă, victoria ezită între cele două tabere regale. Dar Glia i-a revelat lui Zeus că va obţine succesul dacă va şti să-şi asigure ajutorul Hekatoncheirilor, a căror intervenţie va fi hotărîtoare. Zeus izbuteşte să-i aducă de partea lui. înaintea asaltului final, el le cere să-şi vădească în luptă, împotriva Titanilor, cumplita lor forţă, *iiey&Xriv* jStt/j^, şi braţele lor neînvinse, x£'P[a]? *â&TTTOvq*[79]. Dar le aminteşte şi că nu trebuie să uite niciodată „prietenia cinstită" pe care trebuie să i-o dovedească[80]. în numele fraţilor săi, Cottos, numit pentru această împrejurare *buiviiwv,* răspunde aducînd un omagiu superiorităţii lui Zeus în ce priveşte gîndul şi înţelepciunea (7rpairiâe£, *vot]^a, km<p-poavuyjY*[l]. El făgăduieşte să lupte împotriva Titanilor *ârevel vow* mi *t-Kiippovi, fiovXi]* „cu gînd neînduplecat şi voinţă înţeleaptă"[82]. în acest episod, Hekatoncheirii se situează la antipodul oricărei *Hyhris* războinice. Supuşi lui Zeus, ei nu mai apar ca nişte fiinţe ale orgoliului pur; virtutea militară a acestor *(pvXaKcg moroi Acâg,* garda credincioasă a lui Zeus, cum îi numeşte Hesiod[83], se însoţeşte de aci înainte cu *isophrosyne.* Pentru a le dobîndi sprijinul şi a le răsplăti ajutorul, Zeus acordă Hekatoncheirilor o favoare care aminteşte de cea concedată stirpei eroilor şi care face din ei nişte „semi-zei", dăruiţi cu o viaţă fără sfîrşit în Insulele Fericiţilor. în ajunul luptei decisive, el le oferă Hekatoncheirilor nectar şi ambrozie, hrana nemuririi, privilegiul exclusiv al zeilor[84]. îi face astfel părtaşi la statutul divin pe care nu-l posedau înainte; le conferă nemurirea deplină şi întreagă de care, fără îndoială, erau, ca şi Giganţii, lipsiţi pînă atunci[85]. Generoasa voinţă a lui Zeus nu e lipsită de un gînd politic tainic: funcţia războinică, asociată de aici încolo suveranităţii, se integrează acesteia în loc să i se mai opună. Domnia ordinii nu mai e ameninţată de nimic.
Tabloul vieţii omeneşti în vîrsta de fier nu are cum să ne surprindă. Hesiod l-a schiţat deja în două rînduri, în introducerea şi în concluzia mitului lui Prometeu. Bolile, bătrîneţea şi moartea; neştiinţa cu privire la ce va aduce a doua zi teama de viitor; existenţa Pandorei, femeia; nevoia de a trudi; tot atîtea elemente, pentru noi disparate, dar a căror solidaritate compune, pentru Hesiod, un tablou unic. Tema lui Prometeu şi cea a Pandorei reprezintă cele două componente ale uneia şi aceleiaşi istorii: cea a mizeriei umane în vîrsta de fier. Nevoia de a trudi lucrînd pămîntul pentru a obţine hrana înseamnă, pentru om, şi nevoia de a zămisli în şi prin femeie, de a se naşte şi de a muri, de a avea zi de zi grija şi nădejdea unui mîine nesigur. Stirpea de fier are o existenţă ambiguă şi ambivalenţă. Zeus a vrut ca, pentru ea, binele şi răul să fie nu doar amestecate, ci şi solidare, indisociabile. Tocmai de aceea, omului îi e dragă această viaţă nefericită, cum o-înconjoară cu dragostea lui pe Pandora, „răul iubit", pe care ironia zeilor a voit să i-l dăruiască[86]. Toate suferinţele pe care le îndură oamenii de fier - oboseală, mizerie, boli, spaime - au o obîrşie pe care Hesiod o indică limpede: Pandora. Dacă femeia n-ar fi ridicat capacul chiupului în care fuseseră închise toate relele, oamenii ar fi continuat să trăiască la fel ca înainte, „la adăpost de suferinţă, de truda cea hîdă, de dureroasele boli care aduc moartea"[87]. Dar relele s-au împrăştiat prin lume; şi totuşi. Speranţa mai dăinuie, căci viaţa nu e cu totul sumbră şi oamenii mai găsesc şi binele, amestecat printre rele[88]. Pandora apare ca simbol şi expresie a acestei vieţi amestecate şi pline de contraste. *KaXbv KOLKOV avr âyadolo,* aşa o defineşte Hesiod: „un rău frumos, reversul binelui"[89];!flagel cumplit instalat în mijlocul muritorilor, dar şi minune *(thauma),* împodobită de zei cu farmece atrăgătoare - stirpe blestemată, pe care bărbatul nu
poate îndura, dar de care nici nu se poate lipsi - contrariul bărbatului şi totodată tovarăşa lui.

Şub dublul ei aspect, de femeie şi de glie[90], Pandora [re]prezintă funcţia de fecunditate, aşa cum se manifestă ea în

48

49

vîrsta de fier, în producerea hranei şi în reproducerea vieţii. N« mai este acea abundenţă spontană care, în vîrsta de aur, să ţîşnească din pămînt, prin simpla virtute a suveranităţi] drepte, fără intervenţie străină, vieţuitoare şi hrana lor; de ad înainte, bărbatul sădeşte viaţa în sînul femeii, tot aşa cun agricultorul, trudind ogorul, face să încolţească în el grînelej Orice bogăţie dobîndită trebuie să fie plătită cu un efort cheltu^ în schimbul ei. Pentru stirpea de fier, pămîntul şi femeia sînt î acelaşi timp principii de fecunditate şi forţe ale distrugerii: el epuizează energia masculină şi-i risipesc truda, „uscîndu-l fârj forţă, oricît ar fi el de viguros"[91], dîndu-l pradă bătrîneţii morţii, „adunînd în pîntece" roadă trudei lui[92™!]

Aruncat în acest univers ambiguu, agricultorul lui Hesiod a: de ales între două atitudini care corespund celor două *Er*\ evocate la începutul poemului. Lupta cea bună este cea care,; stîrneşte să muncească, cea care-l îndeamnă să nu-şi prea pețească truda pentru a-şi spori bunurile. Ea presupune că el recunoscut şi a acceptat legea cea aspră pe care se întemeia^ viaţa în vîrsta de fier: nu există fericire, nu există bogăţie caq să nu fie plătite dinainte cu o trudă aprigă. Pentru cel a căi funcţie este aceea de a se îngriji de hrană, *Dike* constă într supunere completă faţă de o ordine pe care[l] nu el a creat-o, care îi este impusă dinafară. Pentru agricultor, respectul faţă *Dike* înseamnă să-şi închine viaţa muncii: atunci el este îndr de zei; hambarul lui se umple de grîne[93]. Pentru el, bin depăşeşte răul.

Cealaltă Luptă este cea care, smulgîndu-l pe agricultor de truda care îi e sortită, îl stîrneşte să caute bogăţia nu p muncă, ci prin violenţă, minciună şi nedreptate. Această *Ei* care sporeşte războaiele şi cearta[94], reprezintă intervenţia, lumea agricultorului, a principiului de *Hybris* legat de cel d doilea plan, de funcţia războinică. Dar agricultorul răzvr; împotriva ordinii căreia îi este supus nu devine totuşi prin a un războinic. Nemăsura lui nu e acea frenetică înflăcărare *a* îi însufleţeşte şi-i aruncă în luptă pe Giganţi şi pe oamenii

bronz. Mai aproape de *Hybris* a oamenilor de argint, ea se defineşte negativ, prin absenţa tuturor acelor sentimente morale şi religioase" care reglementează, din voinţa zeilor, viaţa oamenilor: nici o afecţiune pentru oaspete, pentru prieten ori frate; nici o* recunoştinţă faţă de părinţi; nici un respect faţă de jurăminte, de dreptate, de bine. Această *Hybris* nu cunoaşte teama faţă de zei şi nici pe cea pe care laşul trebuie s-o nutrească faţă de cel viteaz; ea este cea care-l împinge pe nevolnic să-l atace pe bărbatul *areion,* cel viteaz, şi să-l biruie, nu în luptă dreaptă, ci prin vorbe întortocheate şi prin jurăminte strîmbe[95].

Imaginea agricultorului rătăcit de *Hybris,* aşa cum o înfăţişează vîrsta de fier în declin, este în esenţă cea a unei răzvrătiri împotriva ordinii: o lume pe dos, în care orice ierarhie, orice regulă, orice valoare este inversată. Contrastul cu imaginea agricultorului supus *Dreptăţii,* la începutul vîrstei de fier, este complet. Unei vieţi amestecate, în care binele mai compensează încă răul, i se opune un univers negativ, de privaţiuni, în care nu mai subzistă decît dezordinea şi răul în stare pură."/

Analiza detaliată a mitului este astfel în măsură să confirme şi să precizeze sub toate aspectele schema pe care de la început marile articulaţii ale textului păreau să ni le impună: nu cinci vîrste succedîndu~se cronologic după o ordine a decăderii mai mult sau mai puţin progresive, ci o construcţie cu trei etaje, fiecare palier divizîndu-se la rîndu-i în cîte două aspecte onuse şi complementare. Această arhitectură vîrstelor este şi cea care

omeneşti şi a lumii divine: „trecutul", aşa cum este el compus din stratificarea vîrstelor, se structurează după modelul unei ierarhii temporale de funcţii şi de valori. Fiecare pereche de vîrste este astfel definită nu doar prin locul ei în serie (primele două, cele două următoare, ultimele două) ci şi printr-o calitate temporală anume, asociată tipului de activitate care îi cores-

aspecte opuse care reglează ciclul prezidează organizarea societăţii

50

51

punde, Aur şi Argint sînt vîrste ale unei vitalităţi tinere; Bronz I şi Eroi: o vîrstă adultă, care ignoră şi tinereţea, şi bătrîneţea; Fier: o existenţă care se degradează de-a lungul unui timpj îmbătrînit şi uzat. Să examinăm mai îndeaproape aspectele calitative ale] vîrstelor şi semnificaţia pe care acestea o îmbracă în raport cu celelalte elemente ale mitului. Oamenii de aur şi cei de argint] sînt, deopotrivă,

„tineri", tot aşa cum sînt deopotrivă fiinţd regale. Dar valoarea simbolică a acestei tinereţi se inversează da la primii la cei de ai doilea: din pozitivă, devine negativă] Oamenii de aur trăiesc „mereu tineri" într-un timp mereu nou şi inalterabil, fără oboseală, fără boli, fără bătrîneţe şi fără da moarte chiar[96], un timp încă foarte aproape de cel al zeilor! Dimpotrivă, omul de argint reprezintă aspectul opus al „tînărului": nu absenţa senilităţii, ci puerilitatea în sine] non-maturitatea. Vreme de o sută de ani, el trăieşte în chip de *pais,* în fustele mamei, *fxeya vrimog,* ca un prunc mare[97]. **Abil** ieşit din copilărie, cînd trece de punctul crucial care marchează *metron hebes,* pragul adolescenţei, el iscă o mie de nebunii şij moare pe dată[98]. Se poate spune că întreaga lui viaţă sa mărgineşte la o nesfîrşită copilărie şi că *hebe* reprezintă pentrl el însăşi limita existenţei. Astfel încît nu are în nici un chil parte de *sophrosyne,* care e proprie vîrstei mature şi poate chi*m* să se asocieze în mod special imaginii bătrînului, *geron,* opul celor tineri[99]; el nu cunoaşte nici starea celor care, păşinj dincolo de *metron hebes,* formează clasa de vîrstă a efebiloi| *hebontes* sau *kouroi,* supuşi disciplinei militare [10◦].
Asupra duratei de viaţă a oamenilor de bronz şi a eroilor] Hesiod nu ne dă nici o indicaţie. Ştim doar că ei nu au timp sa îmbătrînească: toţi mor în plină luptă, în floarea vieţii. Despîj copilăria lor, nici o vorbă. Putem considera că, dacă Hesiod nu ne spune nimic despre ea, după ce zăbovise atîta asupra celei I oamenilor de argint, aceasta înseamnă că oamenii de bronz niJ nu au copilărie. în poem, ei apar dintr-o dată ca oameni în **toatl** firea, în deplinătatea forţelor, şi cărora gîndul nu le-a stJ
52
niciodată la altceva decît la lucrările zeului Ares. E izbitoare analogia cu miturile de autohtonie, în care *Gegeneis,* ţîşnind din nămînt, se înfăţişau nu ca nişte copii abia născuţi şi care urmau să mai crească, ci asemeni unor adulţi gata formaţi* gata înarmaţi chiar, şi pregătiţi de luptă, nişte *civbpcq evoirXot,.*
Căci activitatea războinică, legată de o clasă anume de vîrstă, opune imaginea războinicului şi celei a copilului, *pais,* şi celei a bătrînului, *geron.* Cu privire la Giganţi, F. Vian a scris o frază care se aplică, după părerea noastră, foarte exact oamenilor de bronz şi eroilor: „Printre ei nu se află nici bătrîni, nici copii: încă de la naştere, ei sînt adulţi sau, mai exact încă, adolescenţi, aşa cum vor rămîne pînâ la moarte. Existenţa lor este închisă în cadrul îngust al unei singure clase de vîrstă"[101]. întreaga viaţă a oamenilor de argint se desfăşura înainte de *hebe.* Cea a oamenilor de bronz şi a eroilor începe cu *hebe.* Nici unii, nici alţii nu cunosc bătrîneţea.
Bătrîneţea este cea care, dimpotrivă, conferă culoare proprie timpului oamenilor de fier: viaţa lor se uzează într-o îmbătrînire continuă. Osteneli, trudă, boli, nelinişti - toate relele care sleiesc mereu fiinţa omenească, prefăcînd-o, treptat, din copil în tînăr, din tînăr în bâtrîn, din bătrîn în cadavru. Un timp echivoc şi ambiguu, în care tineri şi bătrîni, de-a valma, se amestecă şi se implică unii pe ceilalţi, ca binele-răul şi ca viaţa-moartea, ca Dike-Hybris. Acestui timp care îl îmbătrîneşte pe tînăr i se opune, la capătul vîrstei de fier, perspectiva unui timp cu totul îmbătrînit: o zi va veni, dacă ne lăsăm pradă *Nemăsurii,* cînd va fi dispărut din viaţa omenească tot ce e încă tînăr, nou, viu şi frumos. Oamenii se vor naşte bătrîni, cu tîmplele cărunte[102]. Timpului amestecurilor îi va urma, o dată cu domnia unei *Hybris* pure, un timp doar al bătrîneţii şi doar al morţii.
Astfel, trăsăturile care dau fiecărei stirpe o tonalitate temporală anume se ordonează după aceeaşi schemă tripartită în c^re am considerat că se încadrează toate elementele mitului.
Fie că-i vorba de o filiaţie sau de o invenţie independentă,
53
această schemă aminteşte, în liniile ei fundamentale, sistemu tripartit al funcţiilor, a cărui dominaţie asupra gîndirii religioas< a indo-europenilor a fost demonstrată de G. Dumfeil[103]. Primu etaj al. construcţiei mitice elaborat de Hesiod defineşte planuj suveranităţii, în care regele îşi exercită activitatea juridică şj religioasă; cel de al doilea - planul funcţiei militare, în canj violenţa brutală a războinicului impune o dominaţie fără norm al treilea, cel al fecundităţii şi al hranei indispensabile vieţii, dj care agricultorul răspunde cu deosebire.
Această structură tripartită formează cadrul în care Hesio< a reinterpretat mitul stirpelor metalice, şi care i-a îngăduit si integreze, cu o coerenţă perfectă, episodul eroilor. Astfa restructurată, naraţiunea se integrează ea însăşi într-un ansambll mitic mai Vast, pe care îl evocă, în fiecare dintre părţile ^ printr-un joc, deopotrivă suplu şi riguros, de corespondenţe toate nivelurile. Fiindcă reflectă un sistem clarificator dl valoare generală, istoria vîrstelor se încarcă de semnificat multiple: în acelaşi timp în care narează suita vîrstel umanităţii, ea simbolizează o serie de aspecte fundamentale aii realului.
Dacă traducem acest joc de imagini şi corespondent simbolice în limbajul nostru conceptual, le putem prezenta s[1] forma unui tabel cu mai multe rubrici, în care aceeaşi structuri repetată cu regularitate,

stabileşte raporturi analogice înţ| diferitele sectoare: serii de stirpe, niveluri funcţionale, tipuri acţiuni şi de agenţi, categorii de vîrstă, ierarhie a societă umane, ierarhie a puterilor supranaturale, altele decît *theoi* -fiecare dată diferitele elemente implicate se evocă unul pe al şi îşi răspund.
Dacă naraţiunea lui Hesiod ilustrează, într-un mod cu to fericit, acest sistem de corespondenţe multiple şi de supradet minare simbolică ce caracterizează activitatea mentală în mit, comportă şi un element nou. Tema se organizeză, într-adev; urmînd o perspectivă manifest dichotomică, care domină eh şi structura tripartită şi îi tensionează toate elementele în d direcţii antagonice. Logica orientînd arhitectura mitului, ean
-
articulează diferitele planuri, care reglementează jocul opoziţiilor şi al afinităţilor, este tensiunea între *Dike* şi *Hybris:* ea nu se limitează la a ordona construcţia mitului în ansamblul lui, conferindu-i semnificaţia generală, ci conferă şi fiecăruia dintre cele trei niveluri funcţionale, în registrul care îi e propriu, acelaşi aspect de polaritate. Aici rezidă profunda originalitate a lui Hesiod, care face din el un adevărat reformator religios al cărui accent şi inspiraţie au putut fi comparate cu cele care îi animă pe unii profeţi ai iudaismului.
De ce anume ocupă *Dike* acest loc central în preocupările lui Hesiod şi în universul lui religios? De ce a îmbrăcat ea forma unei zeităţi puternice, fiica lui Zeus, cinstită şi venerată de zeii olimpieni? Răspunsul nu ţine de analiza structurală a mitului, ci de o cercetare istorică menită să degajeze problemele noi pe care transformările vieţii sociale, în preajma veacului al VH-lea, le-au pus în faţa micului cultivator beoţian şi care l-au îndemnat să regîndească materia vechilor mituri pentru a le înnoi sensul[m]. O asemenea anchetă nu intră în cadrul prezentului studiu. Analiza mitului permite totuşi cîteva observaţii care ne îngăduie să precizăm cîteva direcţii de cercetare.
Constatăm, într-adevăr, că figura războinicului, spre deosebire de cele ale regelui şi agricultorului, nu mai are la Hesiod decît o valoare *strict* mitică. în lumea lui, pe care o şi descrie, printre personajele cărora li se adresează, nu vedem să mai aibă loc nici funcţia războinică, nici războinicul aşa cum îl descrie mitul[105]. Povestea lui Prometeu, cea a vîrstelor, poemul în întregul lui, ţintesc să-l edifice pe Perses, mic agricultor şi el, ca şi fratele său. Perses trebuie să renunţe la *Hybris,* să se apuce, în fine, de treabă şi să nu-i mai caute lui Hesiod pricină Şi certuri rele[106]. Dar această lecţie a fratelui către frate, a ţăranului către ţăran, îi priveşte şi pe *basileis,* în măsura în care ei sînt cei datori să împace conflictele, să arbitreze cu dreptate procesele. Ei nu se află pe acelaşi plan cu Perses: rolul lor nu e să muncească, şi Hesiod nu-i îndeamnă s-o facă; ei trebuie să respecte *Dike,* dînd hotărîri drepte. Desigur, e mare distanţa

dintre imaginea mitică a Bunului Suveran, stăpîn al fertilităţii,; dătător a toate bogăţiile, şi regii „mîncători de daruri"[107] cu care Hesiod riscă să aibă de-a face (şi tocmai această distant explică, de bună seamă, în parte măcar, faptul că Dike a zburat în concepţia lui Hesiod, de pe pămînt către ceruri)[108]; totuşi,! poetul rămîne convins că felul în care regii îşi îndeplinesc funcţiile judecătoreşti răspunde direct în lumea ţăranului, favori-j zînd sau, dimpotrivă, făcînd să se istovească abundenţa de road ale pămîntului[109]. Există aşadar între prima şi cea de a trei funcţie, între regi şi ţărani, o convenţă deopotrivă mitică ş: reală. Interesul lui Hesiod se concentrează tocmai asupr problemelor care privesc deopotrivă prima şi a treia funcţie care le privesc solidar uo. în acest sens, mesajul lui are un dubi aspect: este el însuşi ambiguu, ca orice altceva în vîrsta de fieri El se adresează cultivatorului Perses - înfruntînd pămîntul ingrat, datoriile, foamea şi sărăcia - pentru a-i predica muncaj dar, dincolo de Perses, se adresează regilor care trăiesc cu totul altfel în oraşe, petrecîndu-şi vremea în Agora, şi care nu trebuii să muncească. Fiindcă lumea lui Hesiod, spre deosebire dJ vîrsta de aur, este o lume amestecată, în care coexistă alături! dar se opun prin funcţia lor, oamenii mărunţi şi mai-marii lori cei de rînd, <5ei\oi, şi cei de neam, *had\oi[m],* agricultorii şl regii. In acest univers discordant nu există altă mîntuire deci *Dike.* Dacă aceasta dispare, totul se prăbuşeşte în haos. DaS însă e respectată şi de cei a căror viaţă e robită trudei, şi de ci care rostesc dreptul, va fi mai mult bine decît rău; se vor evifl acele suferinţe care nu sînt inerente condiţiei muritorilor.
Şi care e locul, atunci, al activităţii războinice? în tabloij societăţii contemporane pe care-l schiţează Hesiod, ea nu ml reprezintă un nivel funcţional autentic, care să corespundă uni realităţi umane de fapt. Ea nu mai are alt rol decît cel del justifica, în plan mitic, prezenţa, în lumea regilor şi a ţăranilol a unui principiu nefast, a acelei *Hybris,* factor de discordie şi J certuri. Ea oferă un răspuns la ceea ce am

putea numi, într-il vocabular prea modern, problema Răului. într-adevăr, în <\
rezidă diferența între Dreptatea şi Fecunditatea care domnesc în vîrsta de aur şi cele care se manifestă în vîrsta de fier, într-o lume a discordanţelor? în vîrsta de aur, Dreptatea şi Belşugul sînt „pure", fără contrapartidă. Dreptatea se impune de la sine: fără certuri ori procese pe care să le ordoneze; tot aşa, fecunditatea aduce „automat" belşugul, fără să mai fie nevoie de întrecerea în lucrarea pămîntului. Vîrsta de aur ignoră în toate sensurile „vrajba", *Eris.* Dimpotrivă, Lupta defineşte modul de existenţă al vîrstei Fierului sau, mai degrabă, cele două Lupte, cea bună şi cea rea. Aşa încît *Dike* - fie cea a regelui, fie cea a ţăranului, trebuie să se exercite întotdeauna *prin intermediul* unei *Eris. Dike* regală constă în domolirea certurilor, în arbitrarea conflictelor pe care *Eris* cea rea le-a stîrnit; *Dike* a agricultorului înseamnă să facă din Eris o virtute, deplasînd lupta şi întrecerea de pe terenul războiului pe cel al muncii cîmpului unde, în loc să distrugă, ele construiesc, în loc sâ semene ruine - aduc fecundul belşug.

Dar de unde vine *Eris?* Care îi e obîrşia? Indisolubil asociată cu *Hybris,* lupta reprezintă însuşi duhul îndeletnicirilor războinice; ea exprimă natura profundă a războinicului; e chiar principiul acesteia, care, „făcînd să sporească războiul cel rău", domină funcţia a doua.

Povestea vîrstelor atestă astfel tot ceea ce o gîndire mitică asemeni celei a lui Hesiod poate conţine perfect elaborat şi inovator în acelaşi timp. Hesiod nu se limitează la a reinterpreta mitul vîrstelor de metal în termenii unei concepţii trifuncţionale; el transformă însăşi structura tripartită şi, devalorizînd activitatea războinică, o preface, în perspectiva religioasă care îi e proprie, nu atît într-un nivel funcţional printre altele, cît în izvor al răului şi al conflictului în univers.

56

NOTE

1. „Revue de l'Histoire des Religions", 1960, pp. 2l-54.
2. *Munci şi Zile,* 213. Despre locul şi semnificaţia celor două mituri în ansamblul poemelor, cf. Paul MAZON, *Hesiode: Ia composition des Travaitx el des Jours,* „Revue des Etudes Anciennes", 14, 1912, pp. 328-357.
3. Aşa se întîmplă cu vîrsta de argint: cf. versul 143.
4. Cf. Rene SCHAERER, *L 'Homme antique et la structure du monde interieur d'Homere â Socrate,* Paris, 1958, pp. 77-80.
5. *Munci şi Zile,* v. 158.
6. Erwin ROHDE, *Psyche,* trad. fr. de A. RAYMOND, Paris, 1953, pp. 75-89 (trad. rom. de M. Popescu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1985).
7. Victor GOLDSCHMIDT, *Theologia,* „Revue des Etudes Grecques", LXIII, 1950, pp. 33-39.
8. Cu privire la această clasificare, cf. A. DELATTE, *Etudes sur la litterature pythagoricienne,* Paris, 1915, p. 48; V. GOLDSCHMIDT, /. *c ,* pp. 30 şi urm.
9. V. GOLDSCHMIDT, *l. c,* p. 37, n.l.
10. Se admite de asemenea că mitul comportă la origine trei sau patru vîrste. Cf. totuşi rezervele lui P. Mazon, care crede într-o creaţie cu totul originală a lui Hesiod, (/. *c.*, p. 339), şi ale lui M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion,* I^2, Munchen 1955, p. 622. Tema unei vîrste H* aur şi cea a umanităţilor succesive distruse de zei una cîte una pare în adevăr de origine orientală. în această privinţă, trebuie urmărită discuţia înl M. J. G. GRIFFITHS şiH. C. BALDRY, „Journal of the History of Ideas", 17, 1956, pp. 109-l19 şi 533-554, şi 19, 1958, pp. 9l-93.
11. în *Tfieogonia,* generaţiile divine şi miturile cosmogonice fondează organizarea cosmosului; ele explică separarea nivelurilor cosmice (lume celestă, subterană, terestră), repartiţia şi echilibrul diferitelor elemente care compun universul.
12. Vîrstele nu se deosebesc doar printr-o longevitate mai mare sau mai mică; calitatea lor temporală, ritmul de scurgere a timpului, orientarea^ fluxului său nu sînt aceleaşi; cf. *infra,* p. 52 sq.
13. Cf. Friedrich SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus,* New-York, 1949J p. 83, n. 27.
14. PLATON, *Politicul,* 296 c şi urm. Mai multe trăsături ale mitului din acest dialog amintesc de cel al vîrstelor. ■
15. *Munci şi Zile,* 175.
16. în pofida opiniei lui F. SOLMSEN, care scrie: „The third generatioj ... has traveled much farther on the road of *hybris* than the second" *(A treia vîrstă ... a mers mult mai departe pe drumul către* hybris *decît cea de* 1

58

doua: N. tr.); cu toată trimiterea la v. 143- 147, această afirmaţie nu e susţinută de nimic.
17. Cf. *Munci şi Zile,* 134 şi urm. şi 145-l46.
18. *Ibid.,* **127»**
19. *Ibid.,* 158.
20. *Ibid.,* 144.
21. Ed. MEYER a observat exact relaţia între vîrsta de aur şi cea de argint pe de-o parte, cea de bronz şi cea a eroilor pe de-altă parte. El a interpretat însă această relaţie în sensul unei filiaţii: în primul caz degenerescentă, în al doilea - rafinare; cf. *Hesiods Erga und das Gedicht von denfiinf Menschengeschlechtern, Melanges Cari Robert,* Berlin, 1910, pp. 13l-l65.
22. Cf. 123 şi 141:
23. *Ibid.,* 154,*v*

24. Simetria între destinul postum al oamenilor de bronz şi cel al eroilor nu e mai puţin marcată decît cea între soarta oamenilor de aur şi cea a celor de argint. Oamenii de bronz dispar în moarte, fără a lăsa vreun nume în urmă; eroii continuă să trăiască în insula Fericiţilor, şi numele lor, celebrate de poeţi, dăinuie pentru vecie în memoria oamenilor. Primii se pierd în Noapte şi Uitare; ceilalţi aparţin tărîmului Luminii şi al Memoriei (cf. PINDAR, *Olimpica* 2ª, 109 şi urm.)
25. Erwin ROHDE, *op. cit.,* p. 88.
26. Cf. *Munci şi Zile,* 184: nimic nu va mai fi asemenea celor din trecut, *ut το nâpoţ wep.*
27. *Ibid.,* 119.
28. *Ibid.,* 118- 119; de notat expresia *avToti&rr).*
29. Acest tablou al vîrstei de fier, v. 176-l78, trebuie comparat cu cel pe care îl înfăţişează mitul lui Prometeu, v. 42-48 şi 94-105.
30. Cf. F. DAUMAS, *La valeur de Vor dans la pensee egyptienne,* „Revue de l'Histoire des Religions", 149, 1956, pp. l- 18; Elena CASSIN, *Le „pesant d'or",* „Rivista degli Studi Orientali", 32, 1957, pp. 3-l1. Cu privire la corespondenţa între aur, soare şi rege, cf. PINDAR, *Olimpica 1,* 1 şi urm.
31. PLATON, *Republica,* 413 *c* şi urm.
32. *Munci şi Zile,* 111.
33. PAUSANIAS, 6, 20, 1.
34. *Munci şi Zile,* 126.
35. *Ibid.,* 123. Cf. CALLIMACHOS, *Imn către Zeus,* 79 - 81: regii de la Zeus purced; ei au fost investiţi de Zeus ca „păzitori ai cetăţilor"; la PLATON *(Republica,* 413 *c* şi urm.), oamenii de aur, creaţi pentru a conduce, se numesc *4>v\aKe$.* Termenul de „păzitor, paznic", se aplică la PLATON cînd categoria guvernanţilor în întregul ei, cînd, mai specializat,

59

celor care îndeplinesc funcţia războinică. Această specializare e lesne de înţeles: regii sînt </>v\aK£S cîtă vreme veghează asupra neamului lor în numele lui Zeus; războinicii îndeplinesc, în numele regelui, aceeaşi funcţie.
36. *Munci şi Zile,* 126. Demonii epichtonieni, legaţi de funcţia regală, asumă aici un rol care aparţine îndeobşte divinităţilor feminine, cum sînt Charitele. Or, aceste divinităţi de care depinde fertilitatea, sau, dimpotrivă, sterilitatea pămîntului, sînt foarte ambivalenţe. In ipostaza lor „albă", ele se manifestă în calitate de Charite; în cea „neagră" - ca Erinyi (cf., în afară chiar de *Eumenidele* lui Eschil, PAUSANIAS, VIII, 34, 1 şi urm.). Aceeaşi ambiguitate s-ar putea regăsi în raportul dintre demonii epichtonieni şi cei hipochtonieni. Ei ar traduce astfel cele două aspecte, pozitiv şi negativ, ale acţiunii regelui asupra fertilităţii pămîntului. Forţele susceptibile de a spori sau de a împiedica fecunditatea se manifestă pe două planuri: la nivelul celei de a treia funcţii, cum e şi firesc, prin divinităţi feminine, dar şi la nivelul primei funcţii, în măsura în care aceasta o influenţează pe cea de-a treia, de data aceasta însă sub forma unor demoni masculini.
37. *Munci şi Zile,* 112.
38. *Tneogonia,* 91.
39. *Munci şi Zile,* 114 şi urm.; 225 şi urm.
40. *Ibid.,* 238 şi urm. - Aceeaşi temă în *Iliada,* XVI, 386. Despre raportul între Zeus, *skeptron* şi regii „care împart dreptatea", cf. *Iliada, m* 234; IX, 98.
41. Cf. HIPPONAX, fr. 38 (O. MASSON) = 34-35 (DIEHL): „Zeud părinte, rege al zeilor *(τιχsv irâX/iv),* de ce nu mi-ai dat aur, rege al argintului! *(âpyvpov* TrâX/xii^)?"
42. *Munci şi Zile,* 134.
43. Referindu-se la un curs al lui G. DUMEZIL la Ecole deşi Hautes-Etudes, 1946 - 1947, F. VIAN scrie într-o notă referitoare la a douJ vîrstă hesiodică: „Aceasta se caracterizează printr-o nemăsură şi o impietată privite din punct de vedere teologic, nu militar" *(La Guerre des Geants. Le Mythe avani l'epoque hellenistique*, Paris, 1952, p. 183, n. 2).
44. *Munci şi Zile,* 251.
45. Cf. Paul MAZON, *loc. cit.,* p. 339 n. 3.
46. *Tlieogonia,* 209; cf. *Munci şi Zile,* 134 şi *Theogonia,* 719.
47. *Ibid.,* 88l-885; APOLLODOR, *Biblioteca,* 11,1.
48. *(N. tr.*\ „sub pământ") *Theogonia,* 717; cf. şi 697.
49. *Munci şi Zile,* 144-l46.
50. *Ibid.,* 146-l47.
51. *(N. ir.* „de bronz"). Cf. de exemplu *Iliada* VII, 146.
52. *Iliada,* II, 578; *Odiseea,* XXIV, 467.
53. *Iliada,* XX, 156; EURIPIDE, *Fenicienele,* 110.

60

54. *Iliada,* XIX, 362.
55. Această „panoplie" se regăseşte şi în *palladion,* şi în *tropaion. (N.'tr.: nattadion:* statuia protectoare a citadelei - troiene la Homer - reprezentînd o divinitate înarmată; *tropaion:* trofeu, la origine grămadă de arme de care învingătorii îi despoaie pe învinşi).
56. *Ibid.,* XVI, 40; XIX, 361 şi390; XXII, 225; *Anthologiapalatina,* VI, 5?- cf. HESYCHIOS: *fiekia.i* (frasin), fie *dopară,* arbori, fie *\âyx<x,* lăncii.
57. *Munci şi Zile,* 145.
58. Francis VIAN, *op. cit.,* mai ales pp. 280 şi urm.
59. *Theogonia,* 185-l87.
60. CALLIMACHOS, *Imn către Zeus, Al. (N. tr.:* „tovarăşele Cory-banţilor").
61. CLEMENS din Alexandria, *Stromata,* I, 21.
62. Scholie la EURIPIDE, *Fenicienele,* 159.
63. *Trachinienele,* 1058-l059.

64. *Iliada,* II, 604 şi 611; VII, 134.
65. Scholie la ESCHIL, *Prometeu,* 438 *(N. tr.:* „născuții din pământ, plini de nemăsură").
66. APOLLODOR, *Biblioteca,* III, 4, 1.
67. EURIPIDE, *Fenicienele,* 931 şi 935; PAUSANIAS, IX, 10, 1.
68. APOLLODOR, I, 9, 23; APOLLONIOS din Rodos, *Argonauticele,* III, 401 şi urm., 1026 şi urm.
69. *Munci şi Zile,* 150-l51; nu pare posibil să înțelegem - cum au facut-o unii - că lucrau bronzul. Cf. Charles KERENYI, *La Mythologie des Grecs,* Paris, 1952, p. 225.
70. ARISTOTEL, *Poetica,* 16, 1454 B 22; PLUTARH, *Despre zăbava răzbunării zeilor,* 268; DION CHRYSOSTOMUL, IV, 23; IULIAN, *Discursuri,* II, 81 *c.*
71. APOLLONIOS din Rodos, *Argonauticele,* I, 57-64; APOLLODOR, *Epitome,* I, 22.
72. Scholie la *Iliada,* I, 264, şi la APOLLONIOS din Rodos, *Argonauticele,* 1, 57.
73. ESCHIL, *Cei şapte...,* 529 şi urm. Să observăm că războinicul poartă un nume evocînd fecioara, *parthenos.* Kaineus îşi dobîndise invulnerabilitatea o dată cu schimbarea de sex, Achile, războinic invulnerabil cu excepția călcîiului, crescuse în mijlocul fetelor, îmbrăcat ca o fată. Inițierile războinice comportă travestiri sexuale.
74. Ştim că Ge a încercat să dobîndească pentru Giganți un *pharmakon,* "n leac de nemurire, care ar fi trebuit să-i pună la adăpost de loviturile lui Heracles şi ale zeilor: APOLLODOR, 1,6,1.
75. *Munci şi Zile,* 158.

61

76. *Tlieogonia,* 385 şi urm. Să notăm paralelismul exact între episodul Hekatoncheirilor şi cel cu Kratos şi Bia. Ca şi Hekatoncheirii, Kratos şi Bia trec, în momentul decisiv, de partea lui Zeus şi împotriva Titanilor. Victoria Olimpienilor e astfel asigurată, iar Kratos şi Bia, ca şi Hekatoncheirii, obțin drept răsplată „privilegii" pe care nu le aveau pînă atunci.
77. Să comparăm *Tlieogonia,* 149 şi urm., cu *Munci şi Zile,* 145 şi urm.
78. *Tlieogonia,* 617-664.
79. *Ibid.,* 649.
80. *Ibid.,* 651.
81. *Ibid.,* 656-658.
82. *Ibid.,* 661.
83. *Ibid.,* 735.
84. *Ibid.,* 639-640.
85. între mortalitatea „efemerilor" şi nemurirea zeilor, există de bun; seamă trepte intermediare: mai ales ființele numite *macrobioi* („longevivii"),! între care trebuie să numărăm Nimfele - cum sînt *Meliai* - sau Giganții.
86. *Munci şi Zile,* 57 - 58.
87. *Ibid.,* 90 şi urm.
88. *Ibid.,* 179.
89. *Tlieogonia,* 585.
90. Pandora e numele unei divinități a pământului şi a fecundității. Ca şi dubletul ei, *Anesidora,* ea e reprezentată în arta figurativă ca ieşind di: pământ, conform cu tema *anodos-uhii* unei forțe htoniene şi agrare.
91. *Munci şi Zile,* 705.
92. *Tlieogonia,* 599.
93. *Munci şi Zile,* 309.
94. *Ibid.,* 14.
95. *Ibid.,* 193-l94.
96. *Ibid.,* 113 şi urm. Sfîrşitul lor nu seamănă atît cu moartea, cît ci somnul. Fiii Nopții, Thanatos (moartea) şi Hypnos (somnul) sînt gemeni, d; nişte gemeni în opoziție complementară: cf. *Tlieogonia,* 763 şi urm. Hypnoi e lin şi blînd cu oamenii; Thanatos, are o inimă de fier şi un suflet nemilos.
97. *Munci şi Zile,* 130-l31.
98. *Ibid.,* 132-l33.
99. Cu privire la aspectul pozitiv al epitetului „bătrîn", sinonim înțelepciunea şi echitatea, cf. *Tlieogonia,* 234-236.
100. Cf. XENOFON, *Statul Lacedemonienilor,* IV, 1: Licurg s-a ocu în chip special de *hebontes,* care sînt *Kouroi.*
101. Francis VIAN, *op. cit.,* p. 280.
102. *Munci şi Zile,* 181.
103. Georges DUMEZIL, căruia i-am comunicat acest articol în mânu-

62

scris, ne atrage atenția că a sugerat el însuşi, în *Jupiter, Marş, Quirinus,* Paris, 1941, o interpretare trifuncțională a mitului vîrstelor. Iată ce scria el: s-ar părea că, asemeni mitului indian corespunzător, mitul vîrstelor, la Hesiod, asociază fiecărei vîrste, sau, mai exact, celor trei <perechi de vîrste Ş* prin care omenirea se regenerează doar pentru a se degrada, o concepție -^funcțională^» - religie, război, muncă - a varietății speciei". Ulterior, DUMEZIL avea să accepte ca satisfăcătoare interpretarea propusă de Victor GOLD-SCHMIDT (cf. G. DUMEZIL, *Triades de calamites et triades de delits ă valeur fonctionnelles chez Ies peuples indo-europeens,* Latomus", XIV, 1955, p. 79 n. 3). Ne-a spus însă că studiul de față îi părea de natură a confirma valoarea ipotezei sale inițiale.
104. Cf. Edouard WTLL, *Aux origines du regime foncier grec. Homere, iiesiode et l'arriere-plan mycenien,* „Revue des Etudes Anciennes", 59, 1957, pp 5 _ 50. Studiul oferă indicații sugestive cu privire la modificările statutului funciar pe care le atestă opera lui Hesiod (partajul succesoral, fărîmițarea proprietăților, forme de cesiune a lotului, *kleros,* datorii şi creanțe,

procesul de deposedare a micilor proprietari, acapararea pămînturilor fără proprietar de către cei puternici). Louis GERNET nota, concomitent cu noua utilizare a termenului *w6\i<;,* desemnînd o societate deja structurată, transformarea funcției judiciare, care este vizibilă de la Homer la Hesiod *(Recherches sur le developpement de la pensee juridique et morale en Grece,* Paris, 1917, pp. 14-l5).

105. Este cunoscut rolul pe care îl joacă, la originile Cetății, dispariția războinicului în calitate de categorie socială aparte şi ca tip de om încarnînd virtuți specifice. Transformarea războinicului din epopee în hoplit, pedestraş luptînd în formație strînsă, nu marchează doar o revoluție a tehnicii militare; ea traduce, pe plan social, religios şi psihologic, o mutație decisivă. Cf. mai ales Henri JEANMAIRE, *Couroi et Couretes,* Lille, 1939, pp. 115 şi urm.

106. Despre litigiul dintre cei doi frați, materia şi vicisitudinile procesului, cf. B. A. VAN GRONINGEN, *Hesiode et Perses,* Amsterdam, 1957.

107. *Munci şi Zile,* 264.

108. Louis GERNET scria: „Spre deosebire de *5'ıкı]* homerică, mai omogenă, *Sky* hesiodică este multiplă şi contradictorie fiindcă răspunde unei stări noi - unei stări critice a societății: *8iKrj* - cutumă poate fi cîteodată forța care domină asupra dreptului (189, 192); *8'txri* - sentință e adesea socotită nedreaptă (39, 219, 221, 262, 264; cf. 254, 269, 271). Acestor două forme de *dint)* li se opun *&Ur]* divină (219 - 220 şi 258 şi urm.)i în cele două pasaje, âwoj este antiteza formală a diferitelor *6ucai* ". *{op. cit.,* p. 16). Cf. şi observațiile autorului despre divinizarea noțiunii de *A'ı&υQ* la Hesiod. p. 75.

109. *Munci şi Zile,* 238 şi urm.

110. Această solidaritate se vădeşte deplin în aceea parte a poemului lui

ARĂTOS în care autorul reia, după Hesiod, povestea vîrjstelor de metal.l Domnia Dreptății, *Dike,* apare aici inseparabilă de activitatea agricolă!! Oamenii de aur ignoră discordia şi lupta acestora, „boulj plugul şi ***Dikm*** însăşi, dătătoare de avuție legitimă, le dăruiesc totul din belşug". Oamenii de bronz, în timpul chiar în care făuresc sabia războiului şi a clrimei, ucid **bouj** dejug *(Fenomenele,* 110 şi urm.).

111. *Munci şi Zile,* 214, unde opoziția e clar marcată.

Mitul hesiodic alvîrstelor. Despre o notă critică[1]

în nota sa, *Essai de mise au ppint,* despre mitul hesiodic al vîrstelor, J. Defradas a supus unei critici amănunțite interpretarea propusă de mine, pe urmele lui G. Dumezil, pentru textul din *Munci şi Zile*[2]. Analiza sa îl conduce la respingerea integrală a concluziilor la care ajunsesem, şi care s-ar întemeia, după el, pe o simplificare sistematică a datelor povestirii şi pe o lectură superficială. Obiecțiile sale se prezintă astfel:

1, Prin „substituirea unei scheme structurale în locul celei cronologice", aş fi neglijat aspectele temporare ale povestirii lui Hesiod pînă-ntr-atît încît să pretind că vîrstele nu se succed în timp. După mine, scrie Defradas, mitul „ar grupa, două cîte două, vîrste care nu se succed, şi care nu ar fi altceva decît transpunerea celor trei funcții fundamentale ale societății indo-europene". Or Hesiod, observă autorul criticii, a avut grijă să precizeze că a doua vîrstă a fost creată -mai tîrziu decît prima, *pLeTOTuoOev* (v. 127), că a treia nu a apărut decît după dispariția celei de a doua, iar a patra - după dispariția celei de a treia; a cincea, în fine, e introdusă prin adverbul e-iretra (v.174). Avem deci de-a face fără îndoială cu o serie diacronică.

2. Se susține îndeobşte că, în afara vîrstei eroilor, fiecare vîrstă e inferioară celei care o precedă. Afirmînd că nimic de acest fel nu apare în text în legătură cu vîrstă de bronz

comparată cu cea de argint, că vîrsta de bronz e înfățişată ci fiind „nicicum asemenea", şi nu inferioară vîrstei de argint, as fi substituit o „diferență de structură" „diferenței de calitate"! încercînd astfel să stabilesc teza conform căreia „în realitate! mitul nu ar exprima o idee de decădere în timp". Or, notează J. Defradas, de la vîrsta de aur la cea de fier există o inconl testabilă degradare; aceasta nu e întreruptă pentru o clipă decîj de vîrsta eroilor, marcă a unei inserții tîrzii în text. Dacă J adevărat că textul insistă mai des asupra diferenței între vîrsta de bronz şi cea de argint, nu e mai puțin evident că, în toatj clasificările referitoare la metale, bronzul e cu mult inferio^ argintului. De altminteri, destinul postum al oamenilor d argint, promovați ca „fericiți ai Infernului" (/xam *vnoxdonoi.)* denotă superioritatea lor asupra oamenilor de bronz care devin pe lumea cealaltă norodul anonim al morților da Hades. E nevoie aşadar, conchide criticul nostru, de prea mult subtilitate pentru a pretinde că decăderea stagnează la aceast

vîrsta.
3. Ar exista ceva încă şi mai grav: doar din nevoia d simetrie aş fi descoperit sau inventat, pe urmele lui Dumezil, i a şasea vîrsta care să răspundă vîrstei de fier al cărei contemi poran este Hesiod. Niciodată Hesiod - observa J. Defradas, *n* a vorbit de o a şasea vîrsta; el a imaginat doar o deterioran progresivă conducînd vîrsta de fier către moarte, care se v produce în clipa în care oamenii se vor naşte cu părul cărunt Nu există deci trei cupluri de vîrste care să corespundă celi trei funcţii indo-europene. Mitul va fi comportat la origine doa patru vîrste metalice, de valoare regulat descrescătoare. Hesif> a inserat o a cincea vîrsti, cea a eroilor, fără coresponde* metalic; aceasta e vîrsta care perturbă succesiunea normal întrerupînd momentan procesul progresiv de decădere.
4. în fine, un ultim punct: Hesiod, care trăieşte în mijloc oamenilor celei de a cincea vîrste, exprimă regretul de a nu murit mai devreme sau de a nu se fi născut mai tîrziu. Remar de neînţeles, observam eu, în perspectiva unui timp um

constant înclinat spre mai rău, dar care se lămureşte dacă admitem că seria vîrstelor compune, ca succesiunea anotimpurilor, un ciclu care se poate relua. „Ar trebui în fapt să fi fost deja cunoscute doctrinele orfice şi ecourile pe care Platon ni le-a transmis despre eterna reîntoarcere pentru a putea întemeia pe această simplă remarcă o concepţie ciclică a timpului. Nimic în opera lui Hesiod nu îngăduie o asemenea extrapolare." Care ar fi, atunci, după Defradas, semnificaţia formulei hesiodice? Aşa cum o indica P. Mazon, ea ar avea un sens cu totul banal; nu ar implica vreo referire precisă nici la o stare anterioară, nici la o stare posterioară clar definite, ci ar fi doar un fel de a spune că Hesiod ar fi preferat să trăiască *în orice altă vreme,* numai în a lui - nu. Aici, J. Defradas adaugă cîteva consideraţii personale despre ceea ce el numeşte „empirismul" lui Hesiod. Poetul nu are un sistem bine precizat. El nu a ezitat să plaseze în seria vîrstelor pe eroii epopeii, să întrerupă procesul de decădere; nimic nu se opune, din punctul lui de vedere, ca nici viitorul să nu fie atît de sumbru ca prezentul. Atît e el de departe de a prevedea o a şasea vîrsta, mai rea chiar decît cea a fierului!
Acestea sînt, într-un rezumat pe cît de fidel ne-a fost cu putinţă, cele patru serii de argumente prin care J. Defradas înţelege să distrugă o interpretare în care vede „o strălucită tentativă fără nici un temei". Vreau să răspund amănunţit acestor obiecţii, nu dintr-o înclinaţie polemică sau fiindcă aş simţi nevoia să mă justific. J. Defradas are dreptate într-o privinţă: dezbaterea este cu adevărat importantă. Dincolo de mitul vîrstelor, ea pune probleme generale de metodă şi angajează întreaga interpretare a unei opere ca aceea a lui Hesiod. Cum să abordăm scrierile celui mai vechi poet teolog al Greciei, ce lectură e proprie descifrării mesajului sau cum sperăm să surprindem, cu ajutorul textelor, organizarea unei gîndiri religioase al cărei arhaism poate deruta înţelegerea secolului nostru?
Citind obiecţiile lui J. Defradas, am avut pe alocuri
66
67
sentimentul că nu vorbim aceeaşi limbă şi că nu fusesem înţeles! M-am temut că nu am fost îndeajuns de explicit asupra unoa probleme care îmi păreau de la sine înţelese. Profit deci dej această ocazie pentru a mă explica mai temeinic şi, reluînd d analiză care mi se pare în continuare valabilă, încerc să-ml precizez poziţia în cîteva puncte esenţiale.
1. Să fi neglijat cu adevărat aspectele temporale ald naraţiunii? Să fi afirmat eu că vîrstele nu se succed una dupl cealaltă? Ultima observaţie a lui J. Defradas îmi pare a anula ea însăşi această critică. Dacă, într-adevăr, aşa cum mi-J reproşează la punctul 4, am greşit admiţînd că seria vîrsteloj formează un ciclu temporal complet, că ele se succed asemeni succesiunii anotimpurilor, înseamnă că recunosc valoarea da temporalitate a acestei succesiuni. Timpul ciclic nu e mai puţii temporal decît timpul linear; e altminteri. Prezenţa în textil hesiodic a unor termeni ca „mai tîrziu, apoi", nu are deci cua să compromită interpretarea mea[3]. O mare parte din *Munci* j *Zile* e consacrată unei expuneri a calendarului muncilor agricol care ritmează ciclul anotimpurilor. Hesiod îşi începe povestiră cu momentul semănatului, la vremea ploilor de toamnă, cînj strigă cocorii şi cînd Pleiadele apun, în zori, în apa mări

(448-450). îşi încheie naraţiunea cu acelaşi timp al semănata
rilor, cu acelaşi apus al Pleiadelor, cînd sfirşitul lucrărild
cîmpului inaugurează un nou ciclu al anotimpurilor (614-6171
S-ar cuveni oare să tragem de aici concluzia că pentru Hesiol
nu există, în eşalonarea muncilor cîmpului, nici un fel d
„înainte" şi „după", şi că toate lucrările se fac deodată?
Şi totuşi, contradicţia nu provine poate de la cel ce rflj critică, ci din propriul meu studiu. Să fi susţinut oare pe alocuj că timpul vîrstelor e ciclic, şi în alte pagini că nu exişi succesiune temporală? Să examinăm mai îndeaproape aceasj problemă. în 1959, cu prilejul *Discuţiilor despre geneză* j *structură,* am expus pentru prima oară, oral, interpretarea ml asupra mitului vîrstelor. în discuţia care a urmat, am fel
68
întrebat încă de atunci dacă nu cumva aveam tendinţa de a împinge prea departe eliminarea temporalităţii. Iată ce am răspuns atunci: „recunosc la Hesiod existenţa unei temporalităţi, jar o consider foarte diferită de timpul nostru de azi, linear şi ireversibil. Aş spune mai degrabă că e un timp care comportă nu atît o succesiune de momente, cît o stratificare de straturi, o suprapunere de vîrste[4]." Reluam astfel o temă pe care o dezvoltasem într-un studiu anterior, unde scriam, în legătură cu naraţiunea din *Teogonia* şi cea a vîrstelor: „Această geneză a lumii, al cărei mers îl istorisesc Muzele, comportă un „înainte" şi un „după", dar nu se desfăşoară într-un timp unic. Nu există, pentru a ritma acest trecut, o cronologie, ci mai multe genealogii... Fiecare generaţie, fiecare neam, *genos,* are propriul ei timp, vîrsta sa proprie, a cărei durată, flux şi chiar orientare pot fi cu totul diferite. Trecutul se stratifică într-o succesiune de vîrste. Aceste vîrste formează timpul de demult, dar ele nu încetează să existe încă, unele chiar să aibă o realitate superioară celei pe care o au prezentul şi neamul oamenilor actuali[5]." Ar fi trebuit, poate, pentru a evita orice eroare, să repet ceea ce scrisesem deja; dar nu putem repeta mereu aceleaşi şi aceleaşi lucruri. Credeam, de asemenea, că lucrările istoricilor religiei, ale antropologilor, ale psihologilor, ale sociologilor, asupra diferitelor forme de temporalitate, şi cu deosebire asupra timpului pe care îl numim mitic, erau familiare întregului public cultivat. Dar e limpede că neînţelegea între J. Defradas şi mine provine din faptul că el identifică pur şi simplu timpul şi cronologia, în vreme ce eu le deosebesc cu toată grija. Cînd îmi reproşează că substitui o schemă structurală unei scheme cronologice, el crede că astfel am eliminat orice fel de temporalitate din naraţiunea lui Hesiod. Şi totuşi, eu scriam: „ordinea în care se succed vîrstele pe pămînt [nu] e, în sens propriu, cronologică. Cum ar putea ea fi, de altminteri? Hesiod nu are noţiunea unui timp unic şi omogen în [c]are diferitele vîrste să se fixeze definitiv într-un punct anume. Piecare neam îşi are propria sa temporalitate, vîrsta sa, care îi
69
exprimă natura aparte şi care, în egală măsură cu modul său di viaţă, activităţile, calităţile şi defectele sale, îi defineşte statutu şi îl opune altor neamuri[6]." Nu putem, într-adevăr, vorbi d timp cronologic *stricto sensu* decît în seriile temporale în car fiecare eveniment e definit printr-o dată şi într-un anume sen caracterizat prin această dată; ceea ce presupune deopotriv, preocuparea pentru o datare riguroasă şi mijloacele de a fixa c cronologie precisă şi exactă. Aceasta nu e posibil decît atunc cînd timpul e conceput ca un cadru unic şi omogen, o curger lineară, continuă, indiferentă şi ireversibilă; atunci doar fiecan eveniment ocupă în această serie un loc anume şi un singur loc nimic nu se poate repeta vreodată; orice fapt are deci *propria*-dată. Nu numai timpul lui Hesiod, dar chiar şi cel al istoricilo greci, ca să nu mai vorbim de cel al tragicilor, nu posedă înc aceste caracteristici, pe care numai dezvoltarea istoriei modern i le vor conferi. întemeindu-se pe analizele D-nei de Romilly[7] un psiholog ca Ignace Meyerson nota că „Ţucidide, care aduc frecvent precizări numerice şi topografice atunci cînd aceste pot lămuri naraţiunea lui, nu dă nici o dată". De unde concluzia: „La Ţucidide, succesiunea faptelor este cea logici! Totul, în istoria lui, este o construcţie, chiar construcţi riguroasă... Timpul lui Ţucidide nu e cronologic: el este, daci putem spune astfel, un timp logic[8]."
De bună seamă, succesiunea vîrstelor la Hesiod nu supune, ca la Ţucidide, unor imperative logice. Hesiod nu trecut prin şcoala sofiştilor. Dar noţiunea însăşi de cronolog^ este, în cazul lui, încă şi mai puţin adecvată, fiindcă nu es vorba de un timp sau de nişte evenimente istorice. Mi-am pu aşadar, întrebarea pe ce tip de ordine se bazează construcţ poveştii despre vîrstele succesive. Mi s-a părut că timpul nu desfăşoară în mod continuu, ci urmînd alternanţe de fazi vîrstele succedîndu-se în cupluri antinomice: „în locul unei s temporale continue, există faze alternînd conform unor rapo de opoziţie şi

complementaritate. Timpul nu se desfăşoară înti succesiune cronologică, ci în conformitate cu relațiile dialecti
proprii unui sistem de antinomii ale căror corespondențe cu anumite structuri permanente ale societății omeneşti şi ale lumii divine rămîn de subliniat[9]." Astfel, ordinea de succesiune temporală, exprimată într-o povestire genealogică, îmi părea a corespunde ordinii ierarhice care prezidează în permanență organizarea societății, fie ea umană sau divină. Cum am conceput raporturile între mitul genetic şi schema structurală? E oare adevărat că aş fi „substituit" această schemă celei dintîi, pînă la a şterge aspectele legate de geneză? Am susținut exact contrariul. După mine, ceea ce caracterizează gîndirea lui Hesiod, atît în narațiunea din *Teogonia,* cît şi în mitul vîrstelor, este faptul că mitul genetic şi diviziunea structurală[10], în loc să se opună clar, cum se întîmplă în viziunea noastră, apar ca indisociabile. „Nu putem vorbi, în cazul lui Hesiod, de o antinomie între mitul genetic şi diviziunea structurală. Pentru gîndirea mitică, orice genealogie este în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură şi explicitare a unei structuri; şi nu există altă modalitate de a da seama de o structură în afara prezentării ei sub forma unei narațiuni genealogice. Mitul vîrstelor nu face excepție, în nici una din părțile sale componente, de la această regulă[11]." Altfel spus, în fiecare din părțile sale componente, povestirea lui Hesiod e susceptibilă de o dublă lectură; ea poate fi interpretată într-o perspectivă diacronică sau într-o perspectivă sincronică. Pentru noi, care avem azi ideea unui timp care are, ca atare, propria-i structură, propria-i ordine cronologică, o structură temporală desfăşurîndu-se pe modelul unei structuri permanente ne apare ca o pseudo-temporalitate. Aşa încît unele dintre formulele pe care le-am folosit puteau crea impresia' că, în viziunea mea, nu există la Hesiod un timp adevărat. Dar pentru Hesiod însuşi, care nu are habar de un timp a cărui ordine să se supună unor reguli de pură cronologie, aceasta este singura temporalitate autentică.
De altfel, care e poziția lui J. Defradas în această privință? to ultima parte a notei sale, el adoptă, după ce a opus-o celei [su]ştinute de mine, interpretarea lui V. Goldschmidt, de la care
70
71
pornea studiul meu[12]. Iată ce scrie el: „Putem dedi spune că Hesiod a folosit mitul vîrstelor pentru a explica ierarhia! personajelor divine şi pentru a re-situa condiția umană în seriaj ființelor." Şi conchide: „Căutînd să explice structura actuală ai societății religioase, ierarhia ființelor divine, el transjpune datele! într-un mit teogonic şi, într-o succesiune de generații diferite,: regăseşte, într-o ordine cronologică, originea diferitjelor familii divine." La capătul studiului său critic, J. Defradas pare aşadaj să accepte, măcar în această privință anume, tipul «le interprei tare pe care, urmîndu-l pe Victor Goldschmidt, îl folbsisem, dai ale cărui implicații psihologice încercasem să le analjizez tocmai cu privire la natura exactă a timpului în gîndirea luji Hesiod.
ii
2. Observînd că vîrsta de bronz nu e înfățişată ca! inferioară, ci „cu nimic asemenea" celei de argint care o precede, să fi vrut eu să dovedesc că mitul nu exprimă o idee a decăderii în timp? Dimpotrivă, am considerat că seria vîrstelor compunea un ciclu complet de decădere. Plecînd de la o vîrstă de aur în care domnesc, în stare pură, tinerețea, dreptatea, prietenia reciprocă şi fericirea, se ajunge la o vîrstă în care totul e invfersul vîrste' dintîi: e prada cu totul a bătrîneții, nedreptății, pprnirii spre ceartă, nenorocirii: „în vîrsta de aur, totul era ordine, dreptate şi fericire; era imperiul Dreptății pure. La capătul ciclului, îi îmbătrînita vîrstă a fierului, totul va fi pradă dezordinii violenței şi morții: e imperiul celei mai pure *Hybriş*[13]*."* Ce an susținut eu este că acest proces de decadență nu iirmează ur curs regulat sau continuu. în ce-i priveşte pe| eroi, toț comentatorii sînt de acord: Hesiod indică limpede câ aceştia sîn superiori celor care îi preced. Semn, se observă cje obicei, a unei inserții tîrzii. De acord, şi admit de asemenea ipoteza dup; care mitul trebuie să fi comportat, la origine, patru vîrst metalice cu valoare regulat descrescătoare. Dar jina e mitu primitiv, aşa cum îl putem reconstitui ipotetic, şi altceva narațiunea lui Hesiod, aşa cum a trebuit el să o regîndească î funcție de propriile sale procupări, aşa cum se îrjfățişează e;
72
efectiv dinaintea noastră în textul care menționează, alături de vîrstele metalice, pe cea a eroilor. Or, indiferent care vor fi fost rațiunile care l-au îndemnat pe Hesiod să insereze eroii în seria vîrstelor, la locul anume pe care II—1 atribuie, această inserție dovedeşte că mitul nu mai avea, pentru el, semnificația pe care sîntem tentați să o recunoaştem versiunii originare: Hesiod nu-şi propunea să descrie un progres continuu de decădere a condiției umane. Nu putem ieşi din această dilemă: ori

Hesiod vrea să spună altceva decît simpla continuitate a decadenţei, ori se contrazice în chip evident[u]. înainte de a admite această a doua ipoteză, ni se pare corect să cercetăm textul mai îndeaproape, pentru a vedea care e sensul pe care Hesiod îl dă mitului, ce trăsături a conferit el, în funcţie de acest sens, fiecăruia dintre vîrste, în ce ordine, în fine, le-a dispus el pentru ca succesiunea lor, de la începutul pînă la sfîrşitul ciclului, să poată ilustra morala pe care el însuşi o atribuia acestei povestiri.
Poemul *Munci şi Zile* începe cu o declaraţie surprinzătoare. Nu există o singură *Eris,* o singură Luptă, ci două, opuse, una bună şi una rea. în *Theogonia,* Hesiod o numărase pe *Eris* între copiii Nopţii, adică între forţele sumbre ale răului[15]. în descendenţa sinistră a Nopţii, *Nyx,* imediat după *Nemesis, Eris* figurează în strînsă asociere cu *Apate* (înşelăciunea), *Philotes* (Tandreţea erotică) şi *Ger as* (Bătrîneţea). *Eris* dădea naştere la rîndu-i unei serii de rele: alături de *Ponos,* Truda apăsătoare, de *Lethe,* Uitare, de *Limos,* Foamete, de *Algea,* Durerile, care deschid această serie, regăsim aici *Dysnomia,* Anarhia şi *Ate,* Nenorocirea, care o încheie, împreună cu *Horkos,* Jurămîntul. Se constituie astfel două grupuri simetrice de forţe - mai întîi, cele patru puteri ucigaşe ale războiului, apoi cele trei forţe ale cuvîntului ticălos şi ale minciunii, care îşi răspîndesc răul nu în lupta războinică, ci în confruntări şi îri procese judiciare[16].
In *Munci şi Zile,* această teologie a răului este şi reluată, şi corectată în cîteva puncte esenţiale. Alături de *Eris* cea rea, care-i aruncă pe muritori în războaie unul contra celuilalt sau îi să se înfrunte în agora şi în procese[17], trebuie să recu-

noaştem şi o altă *Eris,* căreia i se cuvine toată lauda şi nu ocara[1] căci e folositoare omului[19]. Este, într-adevăr, cea care a împinge pe oameni la muncă, făcîndu-i să are şi să semene pentru a aduna avuţie[20]. Hesiod se adresează apoi în chip solemn fratelui său Perses, agricultor ca şi el, pentru a-l pune să aleagă între aceste dS' feluri de Luptă. Să renunţe la *Eris* cea rea ("Epig /ca/coxa/orrjg împingîndu-l în Agora, la pînda după certuri şi procese, ci nădejdea de a pune mîna pe bunurile altuia, ea îl îndepărtează de lucrarea pâmîntului, către care îl îndeamnă *Eris* cea bună| singura care îi va dărui o dreaptă bunăstare binecuvîntată de
zei.
Urmează aici două povestiri mitologice. Semnificaţia cele dintîi este transparentă. Introdus prin cuvîntul *y&p,* mitu Pandorei aduce justificarea teologică a acestei necesare prezent a Luptei în lumea oamenilor, şi a obligaţiei de a munci ca^ decurge de aici. într-adevăr, zeii au ascuns de oameni viaţj jSiog, adică hrana[22]. Ei trebuie să trudească pămîntul, să-l are anotimp după anotimp, şi să îngroape sămînţa din care vd încolţi grînele. N-a fost totdeauna aşa. La origine, oameni trăiau fără să muncească, într-un asemenea belşug încît n aveau nici o pricină pentru a se invidia între ei, şi nici pentr a se întrece în trudă ca să fie bogaţi. Dar Prometeu a vrut să-înşele pe zei şi să dea oamenilor mai mult decît li se cuvenea Oricît de şiret ar fi fost însă Titanul, această *apate*[23] s-a înto pînă la urmă împotriva lui. Ducînd cu el în nenorocire întreaţ omenire, Prometeu e prins în chiar capcana pe care o uneltişi Zeus dă răzbunării sale o formă ambiguă, cum ambiguă e, lumea muritorilor, însăşi *Eris:* Pandora este un rău, dar un ri plăcut, preţul şi reversul unui bine[24]; seduşi de înfăţişarea oamenii vor copleşi cu dragostea lor această calamitate pe *a* zeii le-au trimis-o[25], pe care nu o pot suferi, dar de care nici se pot lipsi, perechea şi opusul bărbatului. Răspuns la şiretlic lui Prometeu, Pandora e ea însăşi un şiretlic, o iluzie, un *86\o<;'"* înşelăciunea prefăcută în femeie, *Apate* sub masca drăgălăşenii *philotes.* împodobită de Afrodita cu o irezistibilă *charis,* înzestrată de Hermes cu un duh mincinos şi cu o limbă iscusită în minciuni[27], ea introduce în lume un soi de ambiguitate fundamentală, şi lasă viaţa omului pradă amestecului şi contrastelor. într-adevăr, o dată cu Pandora, nu numai că se răspîndesc în lume forţele Nopţii, *Algea,* durerile bolii, *Ponos, Geras*[n], aceste rele pe care omenirea, în puritatea ei originară, le ignora pînă atunci. Mai mult însă, orice lucru bun are, de-aci înainte reversul său în rău, aspectul lui nocturn, umbra care îl urmăreşte pas cu pas: abundenţa implică acum *ponos,* tinereţea implică şi bătrîneţe, *dike* implică *eris;* tot aşa, bărbatul presupune dinainte-i dublul şi contrariul său, acest „neam al femeilor"[29], deopotrivă blestemat şi îndrăgit. Un bărbat care 'fuge de *fiepiiep epya yvvmKwv*[30], de lucrările silnice pe care femeia le. aduce cu sine, şi se hotărăşte să nu se însoare, are pîine din belşug toată viaţa[31]; dar altă nenorocire îl aşteaptă: fără copii pentru a-l susţine la bătrîneţe, şi averea lui se duce, după moarte, pe mîna rudelor. Dimpotrivă, cel ce se însoară, chiar dacă are noroc să dea peste o nevastă bună, n-o duce mai bine: toată viaţa, „răul îi vine în schimbul binelui"[32]. Aici se ridică o întrebare: de ce celibatarul, spre deosebire de omul însurat, nu duce niciodată lipsă de pîine? înscris în chiar textul lui Hesiod. răspunsul explicitează legătura, atît de

puternic stabilită de mit, între creaţia primei femei, apariţia răului, necesitatea unei întreceri continue în lucrarea cîmpului. Femeia e înfăţişată, într-adevăr, în mai multe pasaje, ca un pîntece flămînd care înghite toată hrana pe care bărbatul se speteşte, lucrînd pămîntul, pentru a o face să răsară şi să crească. încă înainte de nuntă, femeia trage cu coada ochiului la hambarul mirelui, în vreme ce acesta se lasă dus de farmecul ei seducător, *Philotes,* de gînguritul ei mincinos, *Apate*[23]. Odată măritată, femeia e la vatra casei ca o Foamete, *Limos,* Permanentă. Nu suportă sărăcia, *penia,* vrea mereu mai mult în lăcomia ei, *koros,* îşi împinge băbatul la trudă, în timp ce ea mdeasă în pîntece rodul muncii altuia[34]. Aşa că femeia aduce

74

75

bărbatului, asemeni celorlalte rele pe care ea însăşi le-a adus în| lume, necazurile bătrîneţii *(Geras).* Ca şi boala, grijile şi truda, ea toceşte puterile bărbatului şi „îl usucă fără foc"[35]. Fiindcă ei *δeiirvo\oxy<;,* mereu gata să se aşeze la masă, mereu la pînda după un festin, femeia îşi dă pradă bărbatul, oricît de viguros ar fi el, unei bătrîneţi premature[36]. Dacă ne amintim că, în catalogul Copiilor Nopţii, Hesiod rînduise, tocmai, laolaltă, în acelaşi grup, şi *Apate, Philotes, Geras* şi *Eris,* vom înţelegi cum poate mitul Pandorei să servească drept justificare a prezenţei răului, sub aceste forme diferite, în viaţa omului da

azi

37

Prima povestire mitică comportă, aşadar, trei lecţii: 1. E cJ neputinţă să-l înşeli pe Zeus. Nu există nici o fraudă care să-l scape. Nu există nedreptate care să nu fie, mai devreme sau mal tîrziu, descoperită şi pedepsită[38]. 2. Răspunsul lui Zeus la frauda lui Prometeu instituie marea lege care va domni de aici înainte asupra oamenilor: nimic fără preţ, totul se plăteşte! Agricultorii sînt primii care suportă consecinţele acestei hotărîrij Grînele nu mai cresc de la sine. Pentru a avea îndeajuns! trebuie să te străduieşti, să te întreci în lucru, să te prăpădeşa muncind. Ţăranul trebuie să accepte această lege aspră pe cari Zeus i-o impune drept pedeapsă pentru greşeala prometeica! Dacă vrea să obţină belşugul fără a comite vreo nedreptate pi care mai tîrziu tot o va plăti, el trebuie, zi după zi, să-şl trudească ogorul. Aşa va deveni drag Nemuritorilor. Drepta» lui depinde de emulaţia în muncă, de *Eris* cea bună. 3. O nenol ■rotire nu vine niciodată singură. Forţele Răului sînt înrudite şl solidare. Toate darurile pămîntului trebuie să fie plătite cu sa doarea ţăranului. Pandora - toate darurile pămîntului - nu J doar chipul unei divinităţi a gliei, unei forţe a Fecundităţii. *M* este şi Femeia, care simbolizează, în duplicitatea ei, o condiţi umană în care răul îşi are începînd de-acum locul său alături *M* bine, în care acestea sînt inextricabil amestecate.

Aceste observaţii preliminare ar putea părea extinse. Nu II socot inutile. Ele dovedesc că povestirea lui Hesiod nu e delJ

76

deslînată. Aspectele sistematice ale operei sînt marcate nu numai, aşa cum s-a dovedit, în procedeele de compunere a textului[39], ci şi în constanţa unor teme a căror semnificaţie există pe mai multe planuri şi care, reluate sau dezvoltate în diferite pasaje, ţes o reţea de corespondenţe foarte strînse între diferitele părţi ale poemului, care se completează şi se îmbogăţesc reciproc, fără a se repeta vreodată. Avem deci de-a face cu o gîndire foarte elaborată, a cărei rigoare nu e comparabilă cu cea a unei construcţii filosofice, dar care are totuşi propria ei coerenţă şi logică în corelarea temelor şi imaginilor mitice. Hesiod afirmă că e inspirat de Muze. Cu acest titlu, el se consideră ca fiind, într-un anume sens, egalul regilor[40]. Mesajul lui nu ţine de o fantezie individuală; în orice problemă pe care o expune, el rosteşte „adevărul"[41]. Generaţiile succesive de greci au luat în serios acest mesaj. Riscăm să nu-l mai înţelegem deloc dacă nu-l citim în acelaşi spirit, considerînd că fiecare indicaţie, fiecare amănunt, odată înscris în text, are valoarea lui.

Al doilea mit e cel al vîrstelor. El are multe elemente comune cu cel dintîi. Ca şi acesta, el explică starea prezentă a unei umanităţi căreia viaţa îi oferă un amestec de bine şi de rău. Ca şi acesta, iarăşi, el înfăţişează tema luptei, *Eris,* sau, mai exact, a dublei *Eris.* în timpul vîrstei de aur, nu numai că nu există răul, oamenii avînd parte doar de bine, dar nu e loc pentru nici una dintre cele două *Eris.* într-adevăr: 1. Oamenii vîrstei de aur nu se luptă în războaie *ftavxoi);* lipsiţi de invidie unul faţă de celălalt *feBeXrjfxoi),* nu cunosc nici certurile sau procesele, cum observă foarte bine Mazon, ei ignoră şi *icopoq,* pofta nesătulă, şi fi)\og, gelozia din care se naşte *hybris*[2];* 2. In fine, ei nu au nevoie nici de *Eris* cea bună, emulaţia în muncă, pentru a avea ce mînca. Pământul produce toate bunurile spontan şi

din belşug, fără ca ei să aibă nevoie să muncească[43]. Dimpotrivă, Hesiod prevede, la sfîrşitul ciclului vîrstelor, o ᵛwță în care nu vor mai exista decît rele: „Doar tristele suferințe vor rămîne muritorilor; împotriva răului nu va mai

77

exista nici un leac[44]." Căci oamenii se vor fi lăsat cu totul prad acelei *Eris* rele împotriva căreia Hesiod îşi prevenea fratel agricultor: „De paşii tuturor nefericiților muritori se va lip *țrjXoq KaKoxapToq ,* gelozia cu inima ticăloasă, cu vorbele d rău, cu privirea de ură[45]." Chiar între cei pe care odinioară uneau legături de afecțiune reciprocă şi dezinteresată, ur invidioasă se va strecura: „Prietenul nu va mai fi drag prieti nului, fratele fratelui, oaspetele - gazdei, părinții - copiilo Fiul va refuza hrana tatălui care l-a hrănit[46]."

Oamenii în mijlocul cărora trăiesc Hesiod şi Perses nu a ajuns încă, din fericire, în această cumplită stare. Desigur, n vor înceta să cunoască osteneala şi mizeria, trimise de zei, dad cel puțin, vor mai afla „şi ceva bine amestecat printre rele"" Tot aşa, sfaturile pe care le dă poetul fratelui său dovedesc căi dacă vîrsta de aur nu cunoştea nici un fel de *Eris,* nici bună] nici rea, dacă, în schimb, viața la sfîrşitul vîrstei de fier va fi cu totul pradă a celei rele, Hesiod şi Perses trăiesc, în ceJ priveşte, într-o lume caracterizată prin prezența, alături, a ambelor forme de *Eris* şi prin posibilitatea care există încă *di* a o alege pe cea bună împotriva celeilalte.

Totuşi, de la o povestire la alta, tema mitică nu e do; repetată şi îmbogățită. Ea este transferată. Accentul nu se m pune, ca la început pe cuplul pe care îl formează *Eris* cea bun şi *Eris* cea rea, ci pe un cuplu diferit, chiar dacă simetric: cel două forțe opuse, *Dike* şi *Hybris.* Lecția mitului vîrstelor est într-adevăr, formulată de Hesiod cu toată claritatea. Aceast lecție se adresează foarte direct țăranului Perses, căruia Hesi îi recomandă să şi-o vîre bine în cap[48]. Mitul este urmat, ca d o paranteză, de o scurtă fabulă, care se adresează, de aceas dată, nu lui Perses, ci celor care, spre deosebire de el, dispu de forță şi sînt ispitiți să abuzeze de aceasta: regii[49]. Morala care Perses trebuie, dinspre partea lui, să o desprindă di povestire este următoarea: ascultă de *Dike,* nu lăsa să creas *Hybris[50]. Hybris* e în mod special primejdioasă pentru oamed sărmani, pentru micii proprietari ca Perses; de altfel, chi; nentru cei mari, ca regii, ea poate duce la dezastru[51]. Perses trebuie deci să-i prefere celălalt drum, cel care duce către *Dike,* i pînă la urmă *Dike* biruie totdeauna nemăsura.

Cadrul în care se inserează povestirea fiind astfel fixat, să revenim la textul însuşi, pentru a preciza în ce ordine se prezintă suita primelor patru vîrste. Pînă şi cea mai superficială lectură lasă să se vadă de îndată o diferență între secvențele l-2 şi 3_4 pe de-o parte, şi secvența 2-3 pe de-altă parte. Relația între prima şi a doua vîrstă, ca şi între cea de-a treia şi a patra, e exprimată printr-un comparativ: *iroXv x^porepou* în primul caz, *biumoTEpov* în cel de-al doilea[52]. Ce poate însemna acest comparativ? în ambele cazuri, el traduce o diferență de „valoare" care se referă la mai multă Dreptate sau, dimpotrivă, la mai multă Nemăsura. Vîrsta de argint e „cu mult inferioară" vîrstei de aur în sensul că e caracterizată printr-o *hybris* de care tea dintîi era cu totul cruțată. Vîrsta eroilor este „mai dreaptă" decît cea de bronz, stâpînită de *hybris.* Or, între cea de-a doua şi cea de-a treia vîrstă, de argint şi de bronz, nu există nici o relație de acest tip. Diferența dintre ele nu e exprimată printr-o comparație care să le situeze mai sus sau mai jos pe o scară a valorilor. Nu ni se spune că ar fi mai bune sau mai rele, ci doar că „nu sînt în nici o privință asemenea" una cu cealaltă[53]. De bună seamă, nu putem deduce din această simplă observație luată în sine vreo concluzie valabilă. Pe compararea acestui *obdev bixoîov* cu ττοXυ *x^porepou* al precedentei şi cu *hiKaicntpov* care urmează am întemeiat însă argumentația mea. Problema e de a şti dacă această diferență, revelată de la prima lectură, e cu adevărat semnificativă, dacă distincția astfel reperată, fie ea pertinentă sau nu, apare şi cînd o reaşezăm în contextul de ansamblu. Răspunsul la această întrebare este, în opinia mea, fără echivoc. Dacă vîrsta de aur se opune vîrstei de ᵃʳgint ca mai multă *dike* la mai multă *hybris,* cea de bronz -celei a eroilor ca mai multă *hybris* la mai multă *dike,* cele două ᵛirste succesive de argint şi de bronz sînt definite ambele în

78

79

egală măsură prin *hybris (vfipiv aT&adaXov* pentru argintj *vfipieq* pentru bronz)[54]. Cum poate fi însă numită „în nici privință asemenea" o vîrstă caracterizată prin *hybris* față de alta, caracterizată tot prin *hybris?* Dacă ar fi fost vorba de diferență de grad, aceasta ar trebui să fie cu totul considerabili pentru a permite situarea celor două vîrstje „în nici o privintj asemenea" la două extremități ale scării de valori. în acest cazj Hesiod ar fi exprimat aceasta, cum a făcut-o şi în celelalti cazuri, printr-un comparativ de tipul: cu mult inferior, sau ci mult mai drept. Nu numai însă că textul nu spune nimic

dej acest fel; tabloul nebuniei şi împietăţilor comise de oamenii vîrstei de argint nu ne permite să presupunem că Hesiod ar vrei să le înfăţişeze, totuşi, ca ajunse mai departe pe calea Nemăsurii decît succesorii lor. Nu rămîne decît o singură soluţie: cela două vîrste, deopotrivă stăpînite de *hybris,* se deosebesc tocmai prin *hybris;* altfel spus, în vreme ce prima vîrstă se opune celej de a doua, ca şi cea de-a treia celei de-a patra, aşa cum se opui *dike* şi *hybris,* vîrstă a doua şi a treia se opun ca două formi opuse de *hybris*. O lectură fină a textului impune aceastl interpretare. într-adevăr, după ce a declarat că vîrstă de bronl „nu e în nici o privinţă asemenea" celei de argint, a cărei *hybrim* nelegiuită a atras pedeapsa lui Zeus, Hesiod explicitează aceastl diferenţă radicală precizînd: „Aceia (oamenii vîrstei de bronzi nu aveau în gînd decît muncile pline de geamăt ale lui Ares şi lucrarea Nemăsurii, *hybris*[55]*".* Nu se putea indica mai clar deci atît că tocmai *hybris* proprie oamenilor de bronz e „în nici ol privinţă asemenea" celei a oamenilor de argint. *Hybris* proprii oamenilor de bronz se manifestă în muncile lui Ares: e a nemăsură războinică. *Hybris* a oamenilor de argint se manifest! prin nedreptatea de la care nu se pot abţine în raporturile lol reciproce şi prin impietatea lor faţă de zei. Zeus face să dispari această vîrstă fiindcă ea refuză să slăvească, prin cultul care II e datorat, zeii olimpieni. E o nemăsură juridieă şi teologică, ni una războinică.

Continuarea textului aduce un fel de contra-dovadă în

sprijinul acestei interpretări. într-adevăr, vîrstă eroilor care urmează celei de bronz e numită nu doar mai dreaptă, ci *buaiorepov κου ăpaov ,* mai dreaptă şi mai vitează[56]. *Dike* care îi e proprie se situează pe acelaşi plan al războiului ca şi *hybris* a oamenilor de bronz. Iată de ce scriam: *„Hybris* a oamenilor de bronz, în loc să-i apropie de oamenii de argint, îi separă de aceştia. Dimpotrivă, *dike* proprie eroilor, în loc să-i separe de oamenii de bronz, îi uneşte cu aceştia opunîndu-i[57]." Succesiunea primelor patru vîrste nu se prezintă, aşadar, ca o suită regulată şi progresivă: l-2-3-4, ci ca o suită articulată pe două etaje: l-2 mai întîi, apoi 3-4. Fiecare plan, împărţit în două aspecte antitetice, înfăţişează două vîrste formînd fiecare contrapartea celeilalte şi opunîndu-se una faţă de cealaltă ca *dike* şi *hybris.* Avem astfel: aur urmat de argint = *dike* urmată de *hybris,* dar o *dike* şi o *hybris* situate pe un plan juridi-co-teologic; apoi bronz urmat de eroi = *hybris* urmată de *dike,* dar pe un plan „în nici o privinţă asemenea" celui dintîi, adică o *hybris* şi o *dike* războinice.

Ce mai rămîne atunci din dubla obiecţie pe care J. Defradas o formula în această privinţă: 1) că, în clasificarea metalelor, bronzul este totdeauna inferior argintului; şi 2) că destinul postum al vîrstei de argint, căreia oamenii îi vor închina un cult, dovedeşte superioritatea acestei vîrste asupra celei a bronzului, care dispare în anonimatul morţii. Interpretarea pe care am argumentat-o pare să scape acestor două critici. Am subliniat, într-adevăr, că între cele două cupluri pe care le distingem, există o disimetrie evidentă: „Pentru cel dintîi plan, valoarea dominantă este *dike;* cu aceasta începe seria, în vreme ce *hybris,* secundară, apare în contra-partidă; pentru cel de-al doilea, se întîmplă invers: aspectul de *hybris e* principal. Astfel, cu toate că ambele planuri comportă deopotrivă un aspect drept şi unul nedrept, putem spune că, luate în ansamblul lor, ele se opun unul faţă de celălalt aşa cum se opun *dike* şi *hybris.* Aceasta şi explică diferenţa de destin care opune, după moarte, primele două vîrste celor două care urmează. Oamenii de aur şi

cei de argint sînt deopotrivă obiectul unei promovări în sens propriu: din oameni pieritori, ei devin *daimones.* Complementaritatea care îi leagă opunîndu-i este marcată în lumea de dincolo ca şi în existenţa lor terestră: primii devin demoni epichthonieni, ceilalţi - demoni hipochthonieni. Oamenii le consacră, şi unora, şi celorlalţi, cinstiri... Cu totul altul este destinul postum al vîrstei de bronz şi al celei a eroilor. Nici una, nici cealaltă nu cunoaşte, ca atare, o promovare. Nu putem numi promovare soarta oamenilor de bronz, care e de o banalitate integrală: morţi în război, ei devin în Hades nişte simpli defuncţi anonimi[58]." Altfel spus, suita celor patru vîrste, grupate în două cupluri din care un termen reprezintă *dike* şi celălalt *hybris,* face să apară *un decalaj* la trecerea de la a doua la a treia vîrstă, de vreme ce nu se mai trece de la *dike* la *hybris* sau invers, şi de la o formă de *hybris* la alta. Care e semnificaţia acestui decalaj? Vîrsta de aur şi cea de argint au vocaţia de a exercita justiţia - ceea ce pentru Hesiod este prin excelenţă rostul regilor - sub dublul ei aspect, mai întîi în raporturile ei reciproce dintre muritori, apoi în raporturile dintre muritori şi zei. în îndeplinirea acestei funcţii, prima vîrstă se confundă cu *dike,* cea de-a doua o nesocoteşte cu totul. Vîrsta de bronz şi cea a eroilor au vocaţia exclusivă a războiului: amîndouă trăiesc, amîndouă mor războindu-se. Oamenii ambelor vîrste sînt războinici; numai că cei de bronz nu cunosc decît războiul, şi puţin le pasă de dreptate. Eroii însă

recunosc, pînă şi în miezul războiului, valoarea superioară a lui *dike.* Or, pentru Hesiod, funcţia regală şi activitatea judecătorească pe de-o parte, funcţia războinică şi activitatea militară pe de alta, nu se situează pe acelaşi plan. Funcţia războinică trebuie să se supună funcţiei regale: războinicul e făcut pentru a se supune regelui. Iată cum formulam această inferioritate: „între lance, atribut militar, şi sceptru, simbol regal, există o diferenţă de valoare şi de plan. Lancea este în mod normal supusă sceptrului. Atunci cînd această ierarhie nu mai este respectată, lancea exprimă *hybris* aşa cum sceptrul exprimă *dike.* Pentru războinic, *hybris*
constă în a nu voi să recunoască decît lancea, în a se dedica în întregime acesteia[59]." Exact acesta este cazul oamenilor de bronz.
Dacă aceştia sînt deci efectiv inferiori oamenilor de argint, această inferioritate este de altă natură decît cea care separă argintul de aur sau bronzul de eroi: nu inferioritatea pe care propria-i *hybris* o conferă unei vîrste în raport cu cea, mai dreaptă, care îi e asociată în aceeaşi sferă de funcţii, ci inferioritatea, în ierarhia funcţiilor, a activităţilor proprii unui cuplu de vîrste în raport cu activităţile celuilalt cuplu. Există oare aici, cum crede J. Defradas - care nu pare, de altminteri, să fi înţeles exact ce spuneam - un exces de subtilitate? Adevărata problemă e de a şti dacă această subtilitate se găseşte în textul lui Hesiod. Istoricii religiilor ne-au învăţat să recunoaştem, în mituri al căror arhaism părea a le sorti unei simplicităţi cu totul primitive, o bogăţie şi o complexitate de gîndire cu totul remarcabilă.
Să observăm oricum, că una din trăsăturile pa care J. Defradas le poate invoca în mod legitim pentru a dovedi inferioritatea oamenilor de argint - inferioritatea statutului lor postum - e la fel de valabil şi pentru eroi. Vîrstele de aur şi argint, odată dispărute, fac obiectul unui cult. Oamenilor de aur, care intervin direct în timpul vieţii ca paznici şi dispensatori de bogăţie, muritorii le acordă o cinstire regală, *fiaoCkqiov yepaq;* oamenilor de argint, deşi inferiori, ei le recunosc încă rangul, n^[60]. Nimic asemănător în ce-i priveşte pe oamenii de bronz, dar deopotrivă în ce-i priveşte pe eroi: cei dintîi, care pier în lupte în care se masacrează unii pe ceilalţi, cunosc un destin postum cu totul banal: purced spre Hades fără a-şi lăsa pe urmă numele; moartea îi ia cu totul[61]. Eroii, care mor şi ei „în războiul cel greu şi încăierarea dureroasă[62]", împărtăşesc şi ei, în cea mai mare parte, aceeaşi soartă a tuturor: moartea, ni se spune, îi învăluie[63]. Doar cîţiva privilegiaţi ai acestei vîrste beneficiază de un destin excepţional: transportaţi de către Zeus 'a hotarele lumii, departe de oameni, *bix' âi>dpwirui>,* duc o

existenţă liberă de orice grijă în Insulele Preafericiţilor[64]. Dar, în textul hesiodic, nici măcar această minoritate de aleşi -contrar primelor două vîrste - nu face obiectul vreunui cult din partea oamenilor. E. Rohde scrie pe bună dreptate în această privinţă: „Hesiod nu spune nimic de vreo acţiune sau influenţă, oricare ar fi ea, pe care cei răpiţi (adică eroii) ar fi exercitat-o din Insulele Preafericiţilor asupra lumii de dincoace, cum se întîmplă pentru oamenii vîrstei de aur; nici nu ne spune că ar fi fost veneraţi ca duhurile subpămîntene ale vîrstei de argint, ceea ce ne-ar face să presupunem că aceştia dispun de o anume putere. Orice relaţie între eroi şi lumea muritorilor e ruptă; orice acţiune a acestora asupra acestei lumi ar contrazice ideea[1] acestei fericite izolări[65]."
Cum să explicăm aceste date ale povestirii hesiodice? Trebuie să recunoaştem că măcar aceia dintre eroi pe care înghite moartea şi care nu sînt răpiţi în chip miraculos de către Zeus în Insula Preafericiţilor au, în cealaltă lume, un statut c mult inferior celui al oamenilor de argint, onoraţi, ca duhur subpămîntene, cu o *time.* Şi totuşi, eroii sînt cu mult mai drept decît oamenii de argint, sortiţi unei îngrozitoare *hybris* înseamnă că inferioritatea pe care o atestă statutul lor postu inferior nu depinde de un surplus de *hybris,* de o mai mar corupţie. Subtilitatea ar consta aici în a pretinde, în pofid textului, că nu e necesar să distingem între două tipuri diferit de inferioritate: cea care opune în interiorul aceleiaşi funcţii speţă de *dike* şi una de *hybris,* şi cea care deosebeşte, î ierarhia de funcţii, o funcţie inferioară şi o alta mai înaltă.
Dacă acceptăm această distincţie pe care textul însuşi o impune, povestea devine inteligibilă. Oamenii de aur, această! spiţă Regală, încarnare a justiţiei Suveranului, obţin pe lumea cealaltă o cinstire calificată drept regală; oamenii de argin^ beneficiază de o onoare mai redusă, sau, mai exact, „secundai în raport cu cel dintîi, căruia îi sînt inferiori prin *hybris* - dafl au totuşi parte de o cinstire, care nu se poate justifica, în cazul lor, prin virtuţi sau prin merite pe care nu le-au avut niciodată,!

ci doar prin faptul că ţin de aceeaşi funcţie, cea Regească, cea mai înaltă în ierarhie[66]. Această relaţie funcţională strictă între primele două vîrste se exprimă în complementaritatea statutului lor postum:

unii, cei drepți, devin demoni epichthonieni; ceilalți, cei nedrepți, devin demoni hypochthonieni. Dimpotrivă, eroii, chiar drepți fiind, cunosc, în covîrşitoarea lor majoritate, acelaşi destin postum ca şi oamenii de bronz, fiind sortiți, ca şi aceştia, funcției războinice, subordonată funcției de suveranitate. Totuşi, inferioritatea războinicilor nedrepți față de războinicii drepți se traduce şi ea printr-o diferență în lumea de dincolo. Toți oamenii de bronz, fără excepție, se pierd în mulțimea anonimă a defuncților uitați care alcătuiesc poporul lui Hades; dimpotrivă, cîțiva dintre eroi scapă acestui anonimat al morții; ei urmează, în Insulele Preafericiților, o existență voioasă, şi numele lor, celebrat de poeți, supraviețuieşte pentru totdeauna în memoria oamenilor. Ei nu fac, cu toate acestea, obiectul* vreunei venerări sau vreunui cult, rezervate celor care, în timpul vieții, au fost Regi şi care şi-au păstrat, pînă şi pe lumea cealaltă, legăturile cu funcția regală la a cărei dreaptă exercitare veghează acum[67]. .
M-am limitat cu bună știință în răspunsul la cea de-a doua obiecție a lui J. Defradas, la examinarea cît se poate de precisă a cadrului şi a marilor articulații ale narațiunii. Dar descifrarea mitului impune şi o analiză de conținut. Trebuie, în primul rînd, să se facă un inventar şi să se stabilească semnificația trăsăturilor distinctive pe care Hesiod le atribuie fiecăreia dintre vîrste: valoarea simbolică a metalului, mod de viață, activități practice sau ignorate, trăsături psihologice sau morale, tipuri diverse de tinerețe, maturitate şi bătrînețe, forma de moarte proprie indivizilor fiecărei vîrste, distrugerea sau stingerea vîrstei ca atare, destinul ei postum. în această situație, nu mai e suficient să luăm în considerare povestea în sine; devine necesar să stabilim apropieri cu alte pasaje din *Munci şi Zile* şi din *Teogonia,* ba chiar să confruntăm unele imagini mitice ale lui Hesiod cu fapte de cultură sau cu tradiții legendare bine atestate
84
85
în alte texte. încercarea mea de analiză structurală a fost îi mare măsură consacrată acestui studiu. Nu am de gînd, evident să repet o argumentație deja expusă în amănunțime. 0 observație se impune totuşi. între concluziile analizei formale pe care abia le-am dezvoltat din nou în paginile precedente, ş rezultatele studierii conținutului, există o legătură prea strînsă pentru a le putea respinge pe unele fără a le ruina pe celelalte Interpretarea devine, într-adevăr, verosimilă tocmai prin convergența acestor două niveluri de date care îşi dovedesc foarte precis coincidența. „Analiza detailată a mitului - puteam să constat la capătul anchetei mele - vine astfel să confirme ş să precizeze în toate detaliile schema pe care, de la bun început ni s-a părut că o impun marile articulații ale textului[68]." Pent a ne limita la seria primelor vîrste, cadrul pus în evidență d analiza formală se umple, în esență, în modul următor diferitele trăsături care caracterizează vîrstele de aur şi de argim le arată ca fiind strîns asociate şi în acelaşi timp opuse, c, aversul şi reversul, pozitivul şi negativul aceleiaşi imagini: nic una dintre cele două vîrste nu cunoaşte nici războiul, nic munca; *dike* a uneia şi *hybris* a celeilalte se referă exclusiv 1 funcțiile de administrare a justiției, apanaj al regilor. Cuplu antitetic format din vîrsta de aur şi cea de argint se regăseşte î» tabloul pe care Hesiod îl face vieții sub domnia regelui cel bun, regelui dreptății, şi celei sub domnia regelui cel rău, regel Nemăsurii şi al împietății, căruia puțin îi pasă de dreptatea lui Zeus. Aceeaşi opoziție îl desparte, în *Teogonia,* pe Zeus suveran al ordinii, de rivalii săi la domnia asupra universului Titanii, suverani ai dezordinii şi ai lui *hybris;* legătura între au: şi argint este de asemenea marcată, spuneam, prin evideni simetrie între demonii epichthonieni, care se bucură de cinsti regale, şi care veghează în numele lui Zeus la împărțire; dreptății de către regi, şi demonii hypochthonieni, care au şi el o *time.* O ultimă trăsătură, în fine: oamenii de aur trăiesc veşnici tineri, fără a cunoaşte vreodată bătrînețea[69]; omul de argim trăieşte o sută de ani ca un prunc mare în fustele mamei[70]. Dar,:
86

de îndată ce a păşit pragul adolescenței, face o mie de prostii şi moare de îndată. Oamenii de aur şi cei de argint sînt aşadar tineri şi unii şi ceilalți. Dar pentru cei dintîi tinerețea înseamnă absența senilității; pentru ceilalți - absența maturității, puerilitatea în stare pură.
Aceeaşi solidaritate funcțională, dar şi acelaşi contrast între oamenii de bronz şi eroi. Tot aşa cum imaginea mitică a Bunului Rege se proiecta asupra unei serii de planuri pentru a se opune mereu imaginii Suveranului dominat de *hybris* (în trecut sub forma celor două vîrste succesive, de aur şi de argint, în prezent - sub trăsăturile regelui bun şi ale regelui rău, în lumea zeilor celor mari prin Zeus şi Titani, în zona forțelor supranaturale, altele decît *iheoi,* ca demoni epi- şi hypochthonieni), tot aşa, personajul războinicului nedrept se ridica în fața războinicului drept. Giganții, în lupta cu Zeus,

contrastează cu cei cu O Sută-de-braţe, paznicii credincioşi ai lui Zeus care asigură Olimpienilor victoria în lupta lor cu Titanii, în fine, morţii anonimi se opun eroilor glorioşi. Dacă oamenii de aur şi de argint apar ca veşnic tineri, războinicii aceştia - oamenii de bronz şi eroii - par să ignore în egală măsură starea de *pais* şi cea de *geron.* Ei apar dintr-o dată ca adulţii, bărbaţii în putere, trecuţi deja de pragul adolescenţei, acel *metrou hebes* care era, pentru vîrsta de argint, sfîrşitul chiar al vieţii.
De bună seamă, această interpretare poate fi respinsă în întregul ei. J. Defradas se teme că ar simplifica o realitate prea complexă. S-ar părea, pe de altă parte, că i se poate reproşa o prea mare complexitate, de vreme ce face să intervină, pentru a explica ordinea de succesiune a vîrstelor, nu o schemă lineară, ci un progres în faze alternative, implicînd pe de-o parte asocierea vîrstelor în perechi funcţionale şi, pe de altă parte, prezenţa la toate nivelurile povestirii a opoziţiei între *dike* şi *hybris.* Oricum ar sta lucrurile, pentru a ruina întregul edificiu argumentativ, refutaţia ar trebui să se îndrepte asupra esenţei argumentării: ar trebui să se demonstreze că, nici în secvenţele formale ale naţiunii, nici în tabloul vieţii vîrstelor, al morţii lor,

al destinului lor postum, nu apare vreo legătură anume nici între primele două vîrste, nici între celelalte două. Această demonstraţie, tocmai, nu-mi pare că s-a făcut, cel puţin deocamdată.
3. Să trecem la cea de-a treia obiecţie. Pe urmele Iu Georges Dume"zil, aş fi descoperit, din nevoia de simetrie, o şasea vîrstă care ar răspunde vîrstei de fier în care trăieş-Hesiod. „Doar o trecere rapidă pe deasupra textului lui Hesio ar îngădui o asemenea eroare, care nu rezistă la o lectur serioasă[71]". într-adevăr, nu rezistă; rezistă chiar atît de puţi încît nimeni nu putea fi ispitit să comită această eroare, şi nevoie de o trecere rapidă pe deasupra textului meu pentru a-fi atribuită. Iată ce scriam: „A cincea vîrstă este cea care par să ridice probleme; ea introduce o dimensiune nouă, un treilea plan de realitate care, spre deosebire de cele precedent, nu se mai dedublează în două aspecte antitetice, ci se înfăţişeaz sub forma unei unice vîrste[72]". Dacă aş fi descoperit şaăe vîrst acolo unde Hesiod scrie clar că au fost cinci, n-aş mai fi ridic această problemă. Nu vorbesc, aşadar, de o a şasea vîrstă susţin că, spre deosebire de celelalte, a cincea vîrstă nu e un şi comportă succesiv două tipuri de existenţă omenească r guros opuse, dintre care într-una mai este încă loc pentru *di* în vreme ce în cealaltă nu mai e loc decît pentru *hybris.* Tocm fiindcă este dublu, fiindcă are două aspecte, episodul vîrstei d fier poate completa structura de ansamblu a mitului[73]. Numes acest al doilea aspect al vîrstei de fier cîteodată „vîrstă îmbăt nită a fierului"[74], alteori „vîrstă fierului în declin"[75]; niciodai nu spun: a şasea vîrstă.
Dar nu asta este esenţial. Există cu adevărat în cazul vîrst de fier două tipuri diferite de viaţă omenească pe care e nevoie; să le deosebim? Să notăm mai întîi că Hesiod nu vorbeşte, şi nu putea vorbi, de vîrstă de fier ca de celelalte. Primele patru vîrste aparţin trecutului; ele sînt dispărute; Hesiod se exprimă, în privinţa lor, la modul perfect, al faptului deja împlinit. Dimpotrivă, cînd e vorba de vîrstă de fier, Hesiod nu mai apare
ca privind spre trecut; el se exprimă acum *în viitor;* spune la ce trebuie să se aştepte acum omenirea; sub ochii lui Perses, căruia se adresează discursul lui, deschide perspectiva unui viitor din care o parte e foarte apropiată, „deja printre noi" - acesta e *vvv,* „acum" de la versul 176 -, dar din care cealaltă e încă departe; de bună seamă, nici Hesiod, nici Perses nu o vor cunoaşte: acesta va fi momentul în care Zeus nu va mai avea altceva de făcut decît să distrugă şi această vîrstă, ai cărei oameni se vor naşte cu părul cărunt; acest moment care se întrezăreşte la orizont capătă aspectul apocaliptic al unui sfirşit al tuturor timpurilor. Nici o altă vîrstă nu a fost astfel descrisă de-a lungul unei durate susceptibile să-i modifice condiţiile originare de existenţă, nici una nu a fost înfăţişată ca suferind, pe parcurs, vreo degradare[76]. Fiecare vîrstă a trecutului rămîne ce a fost dintru început şi pînă la sflrşit, fără să comporte vreo consistenţă temporală. Tocmai această consistenţă caracterizează destinul vîrstei de fier, fiindcă, tocmai, acest destin nu e încă împlinit, ci pe cale de a se împlini într-un prezent care rămîne mereu deschis către viitor. Vîrstă de fier e *acum,* spune Hesiod. Oamenii nu vor *înceta* să fie chinuiţi de toate relele pe care zeii li le trimit. Hesiod adaugă: „Dar pentru aceştia, binele mai e amestecat cu răul[77]."
Observaţie care nu are de ce să ne surprindă, de vreme ce viaţa a cărei dură experienţă trebuie să o aibă Hesiod şi Perses este tocmai această existenţă amestecată, contrastantă, pe care apariţia Pandorei o simboliza în episodul precedent.
Acestui *vvv* în care binele se mai amestecă totuşi cu răul, Hesiod îi opune, în versurile 180 - 201, perspectiva îngrozitoare a unui viitor mult mai sinistru, de vreme ce va fi în întregime supus forţelor nocturne ale răului. Concluzia acestui paragraf este ecoul precis al concluziei pasajului precedent. Versului 179: „pentru aceştia (oamenii de acum), binele mai e amestecat cu răul" îi răspund versurile

200-201: „muritorilor nu le vor mai rămîne decît tristele suferințe; împotriva răului nu va mai fi mîntuire".
89
Dacă nu ar exista decît această singură diferență între statutuț actual şi cel viitor al vîrstei de fier: într-un caz, amestec de bine şi de rău, în celălalt - exclusiv răul, şi încă ar fi de-ajuns pentr a deosebi în interiorul aceleiaşi vîrste două tipuri de existent^ opuse, căci semnificația fundamentală a mitului depinde tocma de acest punct. Să amintim că oamenii vîrstei de aur sînt *κ eKToodev οτκ&vτwv,* departe de orice fel de rău; toate cele bune sînt ale lor, *eaOXa δi irâvra τοΐοι "ei)v.* Oamenilor de aur - nidj un rău şi toate cele bune. Oamenilor printre care trăiesc Hesic şi Perses, bine şi rău amestecate. Oamenilor viitorului, nici u^ bine, doar rău.
Dar aceasta nu e singura trăsătură care situează vîrsta de fie (adică viața prezentă, cea de care trebuie să se dea seama şi să i se desluşească lui Perses sensul profund) la jumătate drumului între vîrsta de aur, la începutul ciclului, şi vîrsta de fier în declin, la sfîrşitul ciclului. Tot aşa cum ignoră *-novoq oiţpq* (aceşti doi fii ai Nopții), oamenii de aur nu cunosc nic bătrînețea, *yîjpaq,* Născuți tineri, ei îşi rămîn mereu asemene *(bfioloL)*[78]. Hesiod trăieşte într-o lume unde te naşti tînăr şi mor bătrîn, tinerețea prefăcîndu-se, treptat, din cauza grijilor, trudeB bolilor, femeii, în bătrînețe. La sfîrşitul vîrstei de fier, nu mdl rămîne decît *yripaq:* oamenii se vor naşte bătrîni, cu tîmpleM cărunte[79]. Dacă ne vom aminti că fiecare vîrsta comportă, cal element distinctiv, un mod anume de identificare cu vîrsteM vieții omului, vom înțelege că mitul nu devine inteligibil decM cu condiția de a da întreaga sa valoare opoziției marcate dj Hesiod între cele două aspecte ale vîrstei de fier.
Oamenii de aur trăiesc în dreptate şi calm, efleXrj/iol *rjovxoi* **** Pacifici, ei nu cunosc înfruntările războinice pe cîmpul de lupta» Lipsiți de invidie, ei nu cunosc nici cearta, nici procesele, cu toi cortegiul lor de jurăminte strîmbe, de spuse mincinoase, dJ vorbe rele, armele proprii ale unei *Eris* judiciare care sJ desfăşoară în agora. La capătul vîrstei de fier, cum am văzuți doar *Eris* cea rea e liberă să se manifeste. Nici *dike,* nici jurămintele, nici zeii nu vor mai fi nici temuți, nici respectații
90
Singura *hybris* va fi onorată[81]. Cuvîntul omenesc va avea doar forma minciunii, a vorbelor înşelătoare şi a sperjurului[82]. Invidia *(țriXoq),* cea care are aceeaşi inimă cu *Eris* cea rea *(Kaicâxap Toq)* va domni, stăpînă absolută, asupra tuturor muritorilor. Aceasta nu e rîvna cea bună care-l face pe olar să se întreacă cu olarul şi pe dulgher cu dulgherul: nu te îndeamnă să lucrezi mai bine decît rivalul tău, să munceşti mai mult pentru a face mai bine lucrul tău: ea încearcă să-şi însuşească prin înşelăciune, minciuni şi jurăminte strîmbe lucrul pe care un rival l-a produs prin munca lui[83].
Cum stă, din acest punct de vedere, lumea în care trăieşte Hesiod? între statutul actual şi statutul viitor al vîrstei de fier, ruptura e chiar atît de completă ca în cele două cazuri precedente? Am remarcat deja că exordiul poetului către fratele său îl îndeamnă pe acesta să aleagă pe *Eris* cea bună şi să renunțe la cea rea, ceea ce dovedeşte îndeajuns că sînt amîndouă prezente în viața lor de țărani. Dar aflăm şi mai mult din text.-. Cînd invidia va umple cu totul inimile muritorilor, nu va mai fi loc acolo, spune Hesiod, pentru sentimentul de afecțiune, *philia,* care uneşte de obicei oaspete şi gazdă, prieten cu prieten, frate cu frate şi copiii cu părinții lor. Si poetul adaugă: wg *το irâpog irep,* cum se întîmpla odinioară[84]. Acest „odinioară" care face loc. alături de *eris,* şi pentru *philia,* este tocmai acel *vvv,* „acuma" al vieții prezente. în lumea lui Hesiod, există, de bună seamă, războaie, cum există şi certuri urîte, şi procese frauduloase ca acela pe care încearcă Perses să-l suscite contra lui, dar există totuşi, în sînul familiei sau între vecini şi prieteni, legături de afecțiune şi întrajutorare[85]. Perses are el însuşi experiența acestor legături: Hesiod nu a pregetat să-i vină în ajutor fratelui la nevoie[86]. De altminteri, dacă li se întîmpla regilor să dea sentințe simple, ei pot şi să împartă cu dreptate justiția: în întregul ținut se vădeşte atunci cum binele întrece răul; nu sînt războaie *(■Koktjxoq),* nu este foamete *(Xi/xog),* nici dezastre fâr^[87]; norodul sărbătoreşte voios roadele pământului pe care a trudit, femeile dau naştere
91
pentru soții lor la fii „asemeni taților lor", în vreme ce îii se spune că, la sfîrşitul vîrstei de fier fiii nu vor mai fi „asemeni taților lor[88]". Lectura atentă a textului pare deci să confirme întru totul faptul că vîrsta de fier comportă două asp deosebite cu grijă şi chiar opuse de către Hesiod. Vîrsta dej fier desemnează, în primul rînd, viața actuală, aceea, tocmai, de care dădea seama şi mitul Pandorei, şi căreia i se potrivesc sfaturile religioase, morale şi practice pe care le oferă din plin poemul *Munci şi Zile.* Această vîrstă de fier ocupă în mit un loc aparte, de vreme ce întreaga povestire este menită să dea seima. tocmai, de natura ei ambiguă, de statutul ei „amestecat[89] justifice alegerea pe care Hesiod o

recomandă fratelui săi favoarea dreptății, *dike* şi a muncii. în al doilea sens, vîrsta fier desemnează însă nu viața prezentă, aşa cum poetul constată, ci o viață care va să vină, şi pe care înțelepciune, inspirată îi îngăduie să o prevadă. Această prevestire îng toare a unei lumi cu totul pradă Nemăsurii, *hybris,* est acelaşi timp un avertisment solemn către Perses: dacă aces cei asemenea lui vor continua să se poarte pe mai ignorînd *dike,* disprețuind munca, putem fi siguri că lumea ajunge la acest capăt al nenorocirii. Viziunea profetiqă poetului are deci o dublă semnificație; ea fixează, pe de-o p termenul unui ciqlu al vîrstelor care va avea un sfîrşit după a avut un început; închide cercul care a condus umanitatet la *dike* la *hybris,* de la fericire la nenorocire, de la tineret bătrînețe, de la *philia* la *eris* cea rea; ea este, pe de altă pij un apel către Perses şi către cei răi: mai este încă timp înțeleagă lecția, să accepte să asculte de *dike,* să nu las crească *hybris,* şi atunci poate că forțele malefice ale Nopți vor putea invada chiar toată existența, şi va mai fi loc, în vfiața bieților muritori, şi pentru un strop de fericire.
denart
4. Analizele de mai sus au răspuns deja celei de a piatra obiecții formulate de J. Defradas, cel puțin în ce priveşte următoarea problemă: seria vîrstelor formează cu adevâraf un
92

Şi **săi**
în
de o jt lui iozi-l *î* în] a şi :e
va a rte, fum
de le la rte,
să *P* să
nu
ciclu complet de decadență, pe care Hesiod îl concepe ca pe un tot unitar, cu un început şi un sfîrşit, strict opuse unul celuilalt. Doar o precizare mai trebuie adăugată. Oamenii vîrstei de aur trăiesc „asemenea zeilor" (versul 112), într-o stare care nu e încă „despărțită" de beatitudinea nemuritorilor şi care reflectă înrudirea de obîrşie între neamul zeilor şi cel al oamenilor[90]. Tot aşa, în *Teogonia,* întrecerea în care oamenii se înfruntă cu zeii la Mecone pentru împărțirea animalului de jertfă - întrecere pe care Prometeu, printr-o înşelăciune, o va încheia în favoarea oamenilor - presupune dacă nu o comunitate completă de existență, cel puțin o frecventare şi un schimb asiduu între ființe apropiate[91]. Dimpotrivă, tabloul sfîrşitului ciclului vîrstelor înfățişează aspectul lipsit de orice speranță al unui univers uman radical despărțit de lumea zeilor; *Aidos* şi *Nemesis,* care mai inspirau încă oamenilor teama față de ceruri şi le dădeau posibilitatea de a stabili cu acestea o comunicare, abandonează acum pămîntul, retrăgîndu-se în Olimp; ele părăsesc cu totul o umanitate stăpînită doar de forța Răului şi de Noapte, pentru a regăsi neamul luminos al Preafericiților[92].
Tocmai fiindcă povestirea lui Hesiod îmbrățişează astfel în totalitatea lui destinul neamului omenesc, aşa cum am povesti viața unui om, de la cea mai fragedă vîrstă pînă la ultimul ceas al bătrîneții, am ajuns să-mi pun întrebări cu privire la sensul versului 175. Hesiod regretă că „n-a murit mai devreme sau nu s-a născut mai tîrziu". Că „n-a murit mai devreme" se înțelege lesne: s-ar fi putut naşte în vremea încă tînără a vîrstei de aur. Dar „nu s-a născut mai tîrziu" stîrneşte nedumeriri; în punctul în care se situează el în seria vîrstelor, viitorul nu oferă decît o perspectivă sumbră; Hesiod nu-şi poate dori să se nască într-o lume care nu va mai cunoaşte, după el, decît bătrînețe, nefericire şi nedreptate. El se gîndeşte, deci, că, în ceasul cînd Zeus va nimici şi această vîrstă de fier, odată încheiat deci ceea ce ne apare ca fiind un ciclu complet, o nouă vîrstă a oamenilor se va naşte, una din care poetul ar fi putut, cu ceva mai mult noroc, să facă parte el însuşi. Nu avem nici o posibilitate, din
93
lipsă de alte indicații din partea lui Hesiod, să ştim cum anume îşi reprezenta el venirea acestei noi ere. Observațiile pe care le putem face, în această privință, păstrează deci un caracter cu totul ipotetic. Nu pare totuşi nelegitim ca, ținînd cont de faptul că Hesiod şi-a conceput vîrstele pe modelul unui ciclu, să presu-j punem că-şi imagina şi urmărea - de vreme ce există o] urmare - tot pe un model ciclic. Aşa cum generațiile de oameni se succed în interiorul aceluiaşi neam, aşa cum neamurile se succed în interiorul ciclului total al vîrstelor, tot aşa şi ciclurile S-ar putea succeda unele după altele. Această înnoire a ciclului, j după distrugerea, prevăzută de Hesiod, a vîrstei de fier, la capătul cel de pe urmă al decăderii, nu are, desigur, nimic de-a face - decît doar după opinia lui J. Defradas - cu eterna reîn-j toarcere din doctrinele orfice, sau cu eschatologia acestora[93].! Pur şi simplu, Hesiod concepe cursul

vîrstelor omenirii după modelul cursului anotimpurilor. Calendarul hesiodic are un caracter ciclic; toate punctele de reper temporale pe care el le semnalează se repetă cu regularitate, an după an. Dimpotrivă,] el nu ne dă nici un indiciu al unei eventuale datări a anilor, cărei să permită să-i deosebim unul de celălalt şi să-i ordonăm într-ol serie lineară (cum se întîmplă, de exemplu, cînd anii sînt desemnaţi prin numele magistraţilor laici sau religioşi). Am | putea spune, reluînd expresia lui Maurice Halbwachs, că, în lumea ţărănească a lui Hesiod, cadrul social al temporalităţii este încă, asemeni tuturor „arhaicilor", ciclic în esenţa lui[94].] Timpul e alcătuit dintr-o succesiune de anotimpuri, separate clar unul de celălalt prin „tăieturi", marcate de puncte temporale anume, servind drept reper în cadrul calendarului anual[95]. Această succesiune de anotimpuri diferenţiate alcătuieşte un ciclu complet, care, odată ajuns la capăt, reîncepe. Dominaţia exercitată de această imagine ciclică a timpului se vădeşte în acelaşi chip şi la Homer: cînd evocă soarta oamenilor | „pieritori", el nu o face, cum se va întîmplă la lirici, pentru a exprima nostalgia individului în faţa fugii inexorabile a timpului, ci pentru a compara succesiunea generaţiilor de
oameni cu reîntoarcerea periodică a anotimpurilor[96]: „aşa cum nasc frunzele, tot aşa fac şi oamenii. Frunzele se împrăştie, pe rînd spulberate de vînt şi renăscînd în pădurea cea verde, cînd se întoarce primăvara; tot aşa şi oamenii: o generaţie se naşte în chiar clipa cînd alta se duce[97]."
Ipoteza unei reînnoiri a ciclului vîrstelor, sugerată de versul 175, este coroborată de textul din *Omul politic* în care Platon, evocînd parcă în joacă vechile mituri ale vremurilor de odinioară, spune că generaţiile de oameni se succed într-un ciclu, şi că acesta, ajuns la capăt, reîncepe - dar în sens invers[98]. Or, aluziile lui Hesiod par, în acest pasaj, evidente: iată cum e descrisă starea umanităţii în timpul domniei lui Cronos: „Aveau din belşug roadele arborilor şi o vegetaţie cu totul darnică, recoltau fără să fi lucrat de pe pămîntul care le dăruia de la sine *(avTOfiăTT]g avabibovo-qq Trjg yrjg* - cf. *Travaux,* 117-l18, *apovpa avro/xârtiJ^."* Ce se petrece, după Platon, la finele ciclului, în clipa în care universul începe să se mişte în sens invers? „Tot ce e muritor încetează să înfăţişeze ochilor spectacolul unei îmbătrîniri treptate, şi apoi, reîncepînd să progreseze, dar de-a-ndărătelea, devine tot mai tînăr şi mai proaspăt. La cei bătrîni, părul cărunt a început să se închidă la culoare; celor a căror barbă crescuse şi-au regăsit obrazul neted, şi fiecare s-a întors la floarea primăverii sale[100]." E greu să nu recunoaştem în umorul platonic care domină această imagine o replică la descrierea hesiodică a îmbătrînirii progresive a vîrstelor omeneşti.
E drept că putem, împreună cu P. Mazon, să nu luăm în sens strict versul 175 şi să recunoaştem doar „o formulă asemănătoare cu acele antiteze familiare, atît de frecvente la greci pentru a exprima această idee de oricine şi orice [101]". Numai că această antiteză a trecutului şi a viitorului apare la Hesiod într-un context mult prea precis pentru a o putea apropia, fără vreo altă precauţie, de expresii stereotipe, cum e cea evocată de Sofocle, *Antigona,* 1108: îr' *Ir, bvâoveq ol* r' *bi>Tcq ol r'âirâvreg,* „hai, hai, slujitori, cei ce sînteţi şi cei ce
94
95
nu sînteţi aicea", sau *Electra,* 305-306. Ca să dovedeasdB existenţa unei „cronologii" în succesiunea vîrstelor, J. Defrad^ invocă prezenţa la versul 127 a adverbului *\it7Q%iaitv,* la vers™ 174 a lui *eircira.* Ar fi putut observa că, din cele şapte adverM de timp care figurează în cele cam 100 de versuri ale text™ lui*m,* patru se găsesc concentrate tocmai între versurile 174 *M* 176: un prim *eireiTa* la 174, cele două *itpoadev* şi din noB *eireiTa* în versul 175, *vvv* la începutul versului 176. Textul ari deci următorul sens: „de-ar fi vrut zeii să nu mă nasc *apoi* (adică *după* vîrsta eroilor), avînd parte de oamenii celei de-a cincea vîrste, ci să fi murit *înainte* sau să mă fi născut *mai tîrziu; acum,* într-adevăr, este vîrsta de fier." S-ar părea că, da-l că există un pasaj în care trebuie să dăm indicaţiilor temporale valoarea lor deplină, acesta e tocmai pasajul în discuţie.
La capătul examenului său critic, înainte de a trage] concluziile, J. Defradas aruncă o privire asupra ruinelor pe cară îşi închipuie că le-a lăsat în urmă şi se simte năpădit de tristeţe.*! „E penibil, scrie el, să-i dezamăgim pe cei ce au crezut că găsesc o explicaţie coerentă şi solidă, arătîndu-le că aceasta sel întemeiază pe o. lectură superficială a textelor sau pe o sistematizare care falsifică complexitatea realului[103]." Aşa căj „pentru a nu^-l părăsi pe cititor cu această impresie negativă",! face apel, pentru'a-i adopta concluziile, la studiul lui V. GolcM schmidt pe care l-am menţionat mai sus. Acest studiu, tocmai,] servise drept punct de pornire propriei mele cercetări; am preluat de la V. Goldschmidt principiul de explicare pe care îl propunea atunci cînd, insistînd asupra „efortului de *sistematizare* pe care îl trădează textul lui Hesiod[104]" vedea în el instituirea unei corespondenţe a două

serii diferite, un mit de geneză şi o divizare structurală, fixînd ierarhia forţelor suprana-l turale altele decît *theoi* - adică demonii, eroii şi morţii. 1 V. Goldschmidt nu făcea o analiză completă a mitului vîrstelor: I obiectul articolului său era altul; el nu trata despre Hesiod decît incidental. Am vrut deci să reiau ancheta în sine, în direcţia indicată, şi străduindu-mă să aflu un răspuns la întrebările pe
96
care V. Goldschmidt nu le abordase şi la dificultăţile pe care schema sa interpretativă le lăsa încă să subziste. Am crezut că găsesc această soluţie, nu refuzînd această schemă, ci ducînd-o mai departe, integrînd-o într-o interpretare deopotrivă mai largă şi mai complexă, susceptibilă - respectînd aspectul sistematic al mitului, pe bună dreptate subliniat de Goldschmidt - să-i explice fiecare amănunt. Dificultăţile pe care le prezintă textul dacă îl înţelegem ca pe o reunire *directă,* ca pe o adaptare *fără sici un alt intermediar* a unui mit al originilor, în care metalele au o valoare monoton descrescătoare, şi a unei clasificări a fiinţelor divine, nu i-au scăpat din vedere lui V. Goldschmidt. 1. Vîrsta eroilor, a cărei prezenţă e indispensabilă pentru clasificarea fiinţelor divine, deformează arhitectura povestirii; din punctul de vedere al succesiunii vîrstelor, ea apare ca supra-adăugată, fără a se integra ansamblului. 2. Vîrsta de argint ridică probleme din toate punctele de vedere. întîi de toate, dacă Hesiod utilizează o tradiţie legendară care prezenta succesiunea vîrstelor într-o ordine de decădere progresivă, de ce schiţează el oamenilor de argint portretul pe care l-am evocat mai sus? De vreme ce-i situează imediat după aur, în vîrful ierarhiei, de ce să-i caracterizeze printr-o *„hybris* demenţială"? Nimic nu-l obliga la aceasta. Căci din două - una : ori se conformează tradiţiei, şi atunci această tradiţie însăşi încalcă schema unui progres regulat în decădere, ori - cum cred, de fapt, eu personal, Hesiod a modificat în acest punct tradiţia şi a inventat trăsăturile care, în povestirea lui, definesc vîrsta de argint. Avea motivele lui pentru a face asta; trebuie să încercăm să discernem aceste motive. Dificultatea sporeşte cînd trecem de la perspectiva genetică la cea structurală. Hesiod ar fi legat cele două perspective, încercînd să arate că statutul postum al diferitelor vîrste, promovarea lor la rangul de forţe divine (altele decît *theoi)* sînt consecinţa vieţii terestre pe care au dus-o. „O anume dificultate în acest sens, notează V. Goldschmidt, prezintă vîrsta de argint,
97
îngropată sub pămînt de Zeus, mînios fiindcă refuză să aducă cinstire zeilor olimpieni; şi totuşi, chiar membrii acestui neam ateu sînt veneraţi[105]." Astfel, Hesiod avea două motive pentru a înfăţişa în culori favorabile vîrsta de argint: mai întîi, fiindcă urma de îndată vîrstei de aur; în al doilea rînd, fiindcă trebuia să justifice cultul pe care oamenii i-l consacrau. Trebuie neapărat să răspundem la întrebare: de ce face el exact invers? Există ceva încă şi mai grav. Clasificarea entităţilor divine căreia povestea vîrstelor trebuie să-i ofere etiologia cuprinde, în afară de *theoi,* de care nu este vorba în acest mit, seria următoare: demoni, eroi, morţi. Putem de pe-acum nota că ordinea firească nu este respectată, şi că morţii apar în mit, înaintea eroilor, ceea ce nu se produce în nici un alt text care prezintă această serie: eroii sînt uneori clasificaţi înaintea demonilor, niciodată după morţi[106]. Şi, mai ales, o succesiune de *patru vîrste* dă seama de *trei categorii* de entităţi supranaturale. Oamenii de aur devin, după moarte, *daiiioveq* calificaţi de *eir^OâvLoi;* oamenii de bronz, numiţi *vâvvfivoi,* umplu ţinuturile umede ale Hades-ului (morţii obişnuiţi); eroii rămîn ceea ce sînt: eroi. Cum rămîne în acest caz cu oamenii de argint, calificaţi drept *nâtcape<; vtoxOoHoi,* preafericiţi subpămînteni? Ori formează o categorie aparte, o a patra specie de fiinţe divine, care nu încap în clasificările tradiţionale, şi care nu prea se vede în ce ar consta de fapt. Ori se asociază oamenilor vîrstei de aur pentru a constitui împreună cu aceştia - hypochthonienii complementari epichthonienilor - categoria demonilor. Aceasta e soluţia pe care, pe urmele lui Rohde, V. Goldschmidt, urmat de J. Defradas, o adoptă în modul cel mai legitim: „Putem admite, scrie, că Hesiod a dedublat clasa ■demonilor pentru a face astfel loc în sistem vîrstei de argint[107]." Dar cine nu vede lanţul de consecinţe pe care le aduce cu sine această observaţie? De dragul coerenţei sistemului, adică pentru ca cele două serii, genetică şi structurală, să se conceapă sub forma unui cuplu, ba chiar a unui cuplu indisociabîî, de vreme ce se completează reciproc pentru a forma categoria unică a
98
!

i

demonilor. înţelegem astfel de ce le-a conferit oamenilor de argint, în toate amănuntele tabloului pe care îl face vieţii acestora, trăsături care îi fac să apară ca reversul anume al oamenilor de aur. Avem deci dintr-o dată şi răspunsul la întrebarea pe care o puneam adineaori: de ce oamenii de argint, situaţi imediat după aur pe scara metalelor, nu apar cu puţin inferiori oamenilor de aur şi superiori cu mult vîrstelor care urmează? De fapt, oamenii de argint îi „dublează" pe cei de aur; ei înfăţişează tabloul inversat al acestei prime vîrste, un tablou în care „hybris dementa" a înlocuit cu totul *dike.*

Aceste consideraţii se aplică în egală măsură şi celor două vîrste care urmează, ca şi primelor două, pentru motivele pe care le-am expus deja. Dacă e adevărat că fiecare dintre cele două vîste dă seama de o categorie anume a forţelor lumii de dincolo, pe de-o parte locuitorii Hades-ului, pe de-alta locuitorii insulelor Preafericiţilor, în ambele cazuri e vorba, pentru Hesiod, de două tipuri de defuncţi care nu sînt, nici unul, nici celălalt, obiectul unei *time* asemeni demonilor. Nici la Hesiod, nici la Homer nu găsim atestarea unui *cult* al eroilor comparabil cu cel care apare ca organizîndu-se în cadrul religiei civice[108]. Eroii sînt doar nişte *morţi* care, în loc să se adune cu mulţimea anonimă din Hades, au fost duşi, departe de oameni, în Insulele Preafericiţilor. Mai mult, nu toţi cei care formează neamul divin al eroilor se duc în aceste Insule ale Preafericiţilor. în imensa lor majoritate, ei se adaugă oamenilor de bronz în Hades. Vom compara în acest sens versurile 154-l55, unde ni se spune despre oamenii de bronz că *dâvaToq elke [ie\a<;:* moartea cea neagră i-a cuprins, cu versul 146, unde ni se spune despre cea mai mare parte a eroilor *(rovq \itv* opus lui *rolq di,* din versul 179) că *davărov reXoq bnuptKâiKv^t,* moartea ce pune capăt la toate i-a învăluit în umbră.

Dacă, aşadar, acceptăm principiul de explicaţie propus de V. Goldschmidt, şi dacă admitem împreună cu el că Hesiod a vrut să unească un mit al originii şi o divizare structurală, trebuie să-i întregim analiza observînd că, pentru a stabili

corespondenţa între o serie cu patru termeni (cele patru vîrste) şi o serie ce trei termeni (cele trei categorii de forţe supranaturale altele decît *theoi),* adaptarea presupunea o retopire a mitului, elaborarea unui sistem nou. Dacă ţinem seama de toate detaliile naraţiunii, dacă situăm de fiecare dată toate aceste detalii în contextul de ansamblu al mitului, dacă mitul însuşi este reaşezat în opera lui Hesiod, putem desprinde principiile acestei reorganizări. Mai întîi, vîrstele au fost regrupate, două cîte două, şi fiecare pereche a dobîndit o semnificaţie funcţională precisă. în al doilea rînd, fiecare funcţie astfel dedublată în două aspecte antitetice traduce, la propriul său nivel, opoziţia între *dike* şi *hybris,* tema centrală a mitului[m].

Interpretarea mea o continua, aşadar, pe cea a lui V. Gold-schmidt fără a o contrazice. Ea nu e cu nimic mai simplă: dimpotrivă, o complică, pentru a da seama de o serie întreagă de elemente pe care V. Goldschmidt le lăsase în afara anchetei sale. Pentru a opune teza lui tezei mele trebuia să ne fi citit pe amîndoi cam la repezeală.

Şi, la urma urmei, această prea lungă discuţie ridică o problemă de lectură. Cum să-l citim pe Hesiod? Cum o face V. Goldschmidt, „izbit de efortul de sistematizare" al textului hesiodic? Sau ca J. Defradas, pentru care, dimpotrivă, Hesiod „nu are nici un sistem stabilit", şi nu ezită, clasificîndu-şi eroii, să întrerupă un proces de decădere, sau să contemple, „empiric"' cum e el, un viitor mai puţin sumbru decît trecutul [no]? în primul caz, textul e luat, dacă pot spune astfel, de sus. Se admite că îndatorirea interpretului este să se aburce la nivelul unei opere şi bogate, şi complexe, şi semantice, al unei opere avînd propriul ei tip de coerenţă, pe care, tocmai, trebuie să încercăm să-l aflăm. Se refuză facilul. Se încearcă, printr-o lectură răbdătoare, reluată zi după zi, să se dea seama de toate amănuntele, şi în acelaşi timp să le integreze mereu ansamblului. Dacă vreo dificultate subzistă în descifrarea textului, ea e imputată unei deficienţe de înţelegere a cititorului mai degrabă decît contradicţiilor sau neglijenţelor creatorului.

în al doilea caz, Hesiod e interpretat de jos.

NO

1. „Revue de philologie", 1966,
2. J. DEFRADAS, *Le mythe hesio,*

BLIOTEJA }*LZ* „OCT A/; AN 246-276. ri_!jl

Esşqt^e mise^au point,

„L'Information litteraire, 1965, nr. 4, pp. 152-l56; J.-P. VERNANT, *Le mythe hesiodique des races. Essaid'analyse structurale,* „Revue de l'Histoire des Religions", 1960, pp. 2l-54, tradus în prezentul volum, *supra,* pp. 30-65.

3. Iată ce scriam, de pildă: „Fiecare cuplu de vîrste se defineşte astfel nu numai prin locul său în serie (primele două,

următoarele două, ultimele), ci şi printr-o calitate temporală precisă, strîns legată de tipul de activitate căreia îi corespunde" *(supra,* p. 51).
4. *Entretiens sur Ies notions de genese et de structure,* Paris 1965, p. 121.
5. *Aspectsmythiques de la memoire en Grece,* „Journal de Psychologie", 1959, pp.l-29; 24v. *infra,* p. 141.
6. *Infra,* p. 140; de asemenea, cf. n. 21.
7. Jacqueline de ROMILLY, *Histoire et raison chez Thucydide,* Paris 1956.
8. I. MEYERSON, *Le temps, la memoire, l'histoire,* „Journal de Psychologie", număr special: *La construction du tempshumain,* 1956, p. 340.
9. *Supra,* p. 39.
10. Şi nu, cum scrie J. Defradas, schema cronologică şi schema structurală.
11. *Supra,* p. 34.
12. J. DEFRADAS, *l.c.* p. 156; Victor GOLDSCHMIDT, *Tlieologia,* „Revue des Etudes Grecques", 1950, pp. 20-42.
13. *Supra,* p. 38.
14. Cf. E. ROHDE, *Psyche,* trad. fr. de A Reymond, Paris, pp.77-78.
15. *Theogonia,* 21l-233.
16. Cf. Clemence RAMNOUX, *La Nuit et Ies enfants de la tiuit dans la tradition grecque,* Paris 1959, pp. 66 şi urm.
17. La v. 14 din *Munci şi Zile,* Hesiod vorbeşte de Eris care face să sporească *iroXenov* «că *Sr/piv,* războiul şi lupta. Valoarea termenului *6r\piv* e precizată în paragraful următor, în care poetul îşi conjură fratele să renunţe să mai stîrnească, în agora, *veiKEa ,K<XI brţpiv,* certuri şi lupte menite să răpească bunurile altuia (v. 33), cf. v. 30: *veixeav r'âyopeav* şi v. 29: *tiRLKEcx.... âyoprjQ.* Perses, care e un prăpădit, *5et\6<;,* (214) nu poate nădăjdui să pună mîna pe avutul altuia ca pradă de războ; neputîndu-se folosi de *Eris* războinică a braţului, e nevoit să se mulţumească cu *Eris* a limbii: „Bogăţia nu trebuie răpită: dăruită de zei, ea face mult mai mult (decît valoarea ei

761666

brută). Se poate cîştiga o avere imensă prin violenţă, cu braţul; se poate cîştiga şi cu limba, aşa cum se întîmplă ades cînd lăcomia tulbură sufletul omului..."(320 -324).
18. *Munci şi Zile,* 13 şi 12.
19. *Ibid.,* 19.
20. Ibid., 2l-22.
21. *Ibid.,* 28.
22. *Ibid.,* 42.
23. Cf. *Munci şi Zile,* 48; *Tlieogonia,* 537 şi 565.
24. Cf. *Tlieogonia,* 585: *KCCXov KCXKOV OLVT' ctyoidolo* şi 602: *erepop 5e irâpev KOCKOV âvT'âyaOolo.*
25. *Munci şi Zile,* 57 - 58: /ca/cov, $ *KEV CUTOLVTEQ* repxucrat Karâ 0t//ioe *tbv KCXKOV itutpayocirâvTec;.*
26. <5â\oţ şi *SoXirj rexvrj* a lui Prometeu, *Theogonia,* 540, 547, 550, 551, 555, 560, 562; Pandora ca *SâXoi;: Theogonia,* 589; *Munci şi Zile,* 83.
27. **M««ci** *şi Zile,* 65 - 68; 73 - 78.
28. *Munci şi Zile,* 90 şi urm. Se ştie că, la v. 92, se corectează de obicei *yrfpctq* din text cu Kijac. Corecţie inutilă; sensul, cît se poate de clar, e tocmai cel precizat de v. 93, o interpolare din *Odiseia:* „căci oamenii îmbătrînesc repede în sărăcie". Să nu uităm că *Geras* figurează, alături de celelalte forţe ale răului, între copiii Nopţii.
29. *Tlieogonia,* 591.
30. *Ibid.,* 603.
31. 605: o *y' ov QIÂTOV 'einSEvrjQ* fuei.
32. *Ibid.*, 609-610: T£ *Se T'CXT' aiâvoc, Kctubv eo8Xâ cx\n<p£piţ£i "en(x.e.vai.* A se compara cu *Munci şi Zile,* 179, pentru a înţelege cum poate Pandora reprezenta chiar viaţa în vîrsta de fier.
33. *Munci şi Zile,* 373-375: *TET)V bupâoa nctXirjv.* De observat tema înşelăciunii, *Apate,* şi a Persuasiunii, *Peitho.*
34. *Theogonia,* 593-602.
35. *Munci şi Zile,* 705: *e'vei ârep daXoio.* Pentru Hesiod, tînărul în floarea vîrstei e plin de sevă. Bătrîneţea e o uscăciune progresivă. Pentru a înţelege mai bine rolul femeii în această secătuire a bătrîneţii, se cuvine să ţinem seama şi de indicaţia dată la v. 586 - 587: în miezul uscat al verii, cînd Sirius pîrjoleşte capul şi genunchii *(yovvona)* bărbatului, femeile sînt *jiaxXorarai,* mai lascive, iar bărbaţii - *cupoaiporaroi,* mai slăbiţi; dimpotrivă, cînd vin ploile de toamnă, cînd soarele nu mai arde şi Sirius străluceşte puţin pe timp de ziuă deasupra capetelor muritorilor, trupul bărbatului devine *iroXXbv eXcuppoTEpoQ:* mult mai vioi (414-416).
36. *Ibid.*, 705: co/,- £ *yrjpai SQIKEV.*
37. Tema Pandorei la Hesiod apare astfel simetrică cu tema Elenei, aşa

cum era aceasta înfăţişată în *Cînturile cipriene,* cum va fi ea reluată mai ales de către Tragici: răzbunarea divină, *Nemesis* (catalogul Copiilor Nopţii menţionează, după *Nemesis,* seria *Apate, Philotes, Geras, Eris),* suscită -pentru a-i face pe oameni să-şi ispăşească impietatea şi pentru a pune capăt nemăsuratei lor înmulţiri - Femeia fatală, amestec de *Apate* şi *Philotes,* a cărei venire provoacă *Eris,* războ şi moarte. După Athenaios, 334 c-d (= fr, VII ed. Allen), autorul *Cînturilor cipriene* ar fi scris că Nemesis, împreu-nîndu-se cu Zeus în *Philotes,* ar fi dat naştere Elenei, *Bahna (Sporoioi* (cf. aceeaşi expresie pentru Pandora, *Teogonia,* 575, 584 şi 558), dar această „minunăţie" e în acelaşi timp un *dolos,* o capcană (aspectul *de Apate* e întărit în cazul Elenei de tema dublului, *e'tduXov* pe care îl putem apropia de *Teogonia,* 572, 584, şi de *Munci şi Zile,* 62-63 şi 71, unde *Bavjxa* e asociat cu *ei&oq).* Sub înfăţişarea ei fermecătoare, Elena e o *eris* care împlineşte gîndul lui Zeus, *fiovXi} dioţ.* Elena *eris:* cf. *Eschil, Agamemnon,* 1468 - 1474; EURIPIDE, Elena, 36, 1282: Zeus a trimis la Ilion un *eidolon* al Elenei

pentru ca *eris şiphonos,* discordia şi vărsarea de sînge, să se ivească între muritori; Oreste, 1639 - 1642: zeii s-au slujit de această „preafrumoasă", *KaXXiareviia,* pentru a stîrni războiul între greci şi frigieni, provocînd atîta moarte pentru a purifica pămîntul de nemăsura obraznică, *vfipioixa,* a muritorilor care umpluseră lumea.
38. *Ibid.* 105.
39. Cf. P. WALCOT, *Tlie Problem ofthe Proemium ofHesiod's theogony,* „SymbolaeOsloenses", 33, 1957, pp. 37-47; TheCompositionof the Works and Days, „Revue des Etudes Grecques", 1961, pp. 1 - 19; cf. de asemenea în „Annuaire del'EcolePratique desHautes Etudes, VPsection", 1962/1963, pp. 142 şi urm., rezumatul conferinţelor mele despre compoziţia preludiului Theogoniei.
40. *Theogonia,* 93 şi urm.
41. *Ibid.,* 29 şi urm.
42. *Munci şi Zile,* 118-l19.
43. Cf. 117- 118: *câ)70\i.6m), Kocpirbv* TTOXXOP TE KOU. *a<p6ovov.* Cel mai bun comentariu la acest tablou ne este oferit de Platon atunci cînd descrie, la începutul celei de-a treia cărţi a *Legilor,* starea umanităţii după potop, cînd nu se folosea încă nici bronzul, nici "fierul (678 d 1). Puţini la număr, oamenii se bucură foarte mult să se vadă unii cu ceilalţi (678 c 5); se iubesc între ei, şi privesc unii la alţii cu bunăvoinţă, nu trebuie să se certe pentru hrană, care nu riscă să le lipsească (678 d 9 şi urm.); sînt generoşi din fire: OVTE *yotp 'vl3piQ* OVT' *â.buâa,* fijXot re *av nai <p66 eyyiyvovrai* (679 c), căci nici nemăsura, nici nedreptatea, nici gelozia sau rivalitatea nu au cum se naşte.
44.200-201.
45. 195 - 196; cf. 28: " Eptţ-

46. 183-l85.
47. 176-l79.
48. 107.
49. 202: Nvy *8' oâvov fiaoikevoi,* eplw.
50. 213: " Q *Utpar], ah 8'âiKove* Skr/g, /ir/5' Sfiotv *oipeXKs.*
51. De notat opoziţia, la v. 214, între *SetĂop fiporî?* (Perses) şi (regele, căruia Hesiod i se adresa în scurta paranteză precedentă).
52. 127 şi 158.
53. 144.
54. 134 şi 146.
55. 145 - 146.
56. 158.
57. *Supra,* p. 46.
58. *Supra,* pp. 35 - 36.
59. *Supra,* pp. 45 - 46.
60. *Munci şi Zile,* 126, 142.
61. 154: *uuvvixvoi 8&*VOLTO*<;* [...] *eî\e*
62. 161.
63. 166: *TOVQ /Tev 0*OCV*&*TOV reXof
64. 167: TOÎQ *5e* 5ix' *ctvOuicuv* PLOTOV KCÎL *rj8e'*
65. E. ROHDE, op. cit., p. 88.
66. 14l-l42: *viroxOâvioi nâ.K<xpeQ 6vi)Toi<; naXeovTcu, Sevrepoi,* aXX' 6/iTnjţ *Ti.jj.ri* KM TO'WIV *OTrfds'L*
67. 252-253.
68. *Supra.* p. 51.
o*». *Munci şi Zile,* 114: *o'vbî iri dsikbv yT\pa.q evr/v.*
70. 131: *fieya vqirux;.*
71. J. DEFRADAS, 1. c, p. 155.
72. *Supra,* p. 37.
73. *Supra,* p. 37.
74. *Supra,* p. 37.
75. *Supra,* p. 51.
76. Singurul caz care ar putea fi invocat este cel al oamenilor de argint, care trăiesc o sută de ani ca nişte prunci, apoi fac lucruri nebuneşti şi mor repede. Dar e limpede că apropierea ar fi înşelătoare. Doar indivizii vîrstei de argint ne sînt prezentaţi ca îndreptîndu-se către moarte de-a lungul unei copilării de un veac, tot aşa cum Hesiod sau Perses se îndreaptă către o îmbătrînire progresivă. Nu e vorba însă de o schimbare a condiţiilor de viaţă ale vîrstei înseşi de argint. Nu ni se spune că, după mai multe generaţii, oamenii de argint, în loc să rămînă copilăroşi pînă la moarte, s-ar naşte adulţi sau bătrini. Nu e deci exact să pretindem, cum o face J. Defradas, că „Hesiod
nu tratează vîrsta de fier altfel decît pe cele precedente".
77. *Munci şi Zile,* 179: aXX' e/u-rr/ţ KOU *roiai ixe/ieiţr-rci kod\a Kanoiatv. 7$.Ibid.,* 114.
79. 181.
80. 118-l19.
81. 191: KOU. *îifipiv otvepa nn'qaovai.*
82. 194.
83. Cf. 195- 196 şi 21 -26. Cerşetorul e invidios *(</>6oveei)* pe cerşetor, cîntăreţul pe cîntăreţ. Vecinul rivneşte *(ţyXoî)* la averea vecinului mai bogat, şi din acea clipă se străduie el însuşi mai mult la lucru ca să fie el cel mai bogat. Rîvna *(ţy\\oQ)* este deci şi ea ambiguă, ca şi Eris. Aşa cum există o *Eris* bună alături de *Eris (KOLKOxotpToţ)* care se bucură de răul altuia - există şi un *Zelos* bun alături de cel *(*KOIK*6*X*<*XPTO*<;).* Avem aici un exemplu remarcabil al jocului de noţiuni ambigue la

Hesiod. *Eris* cea bună, cea care merită laudă, care aduce folos muritorilor, care e legată *dedike,* comportă un element de *phthonos* şi de *zelos,* forţe de obicei legate de război (cf., de exemplu, Lysias, II, 48: războiul a izbucnit între greci: *(dia.* fj]Xoc «ai *<p96vov). Eris* cea rea, *Eris* războinică, implică *zelos şiphthonos* în sensul lor rău, dar face parte şi emulaţiei în sensul ei bun, cea care îl îndeamnă pe războinic să se arate „mai vîrtos" *(apeiuv)* decît adversarul său. Acest aspect pozitiv al rivnei războinice apare în *Teogonia,* 384: *Zelos* asociat cu *Nike,* asemeni lui *Kratos* şi *Bie,* stau de o parte şi de cealaltă a tronului lui Zeus suveran. Dimpotrivă, la sfîrşitul vîrstei de fier, *Zelos* cel rău este cel care îl împinge pe omul de rînd, de neam prost, *kakos,* să-l atace pe cel valoros şi nobil, *areiona,* nu cu arme egale, într-o luptă loială în care cel mai bun învinge, ci „prin vorbe strîmbe întemeiate pe sperjur", *Munci şi Zile,* 193-l95.

84. 184.

85. Cf., de exemplu, 342 şi urm., 349.

86. 396.

87. 228 şi urm.

88. 235 şi 182.

89. Am fi aici în faţa prefigurării, în planul imaginilor mitice, a ceea ce va fi, în planul noţiunilor filosofice, importantul concept de „amestec"

90. Aşa putem înţelege, cum o sugerează B.A. VAN GRONINGEN, *(La composition litteraire archaîque grecque,* ed. a 2-a, Amsterdam 1960, p. 288, n. 3) versul 108, condamnat de P. Mazon;: „că zei şi oameni au aceeaşi obîrşie". J. Defradas propune o altă interpretare: „Dacă ierarhia claselor de oameni conţine explicaţia ierarhiei claselor divine cărora li se adresează cultele, formula suspectă este adevărata introducere a acestei explicaţii."

104

105

Această ipoteză se ciocneşte de o obiecţie decisivă. Ierarhia fiinţelor divine de care mitul trebuie să dea seama cuprinde toate forţele supranaturale, cu excepţia, tocmai a zeilor, *8eoi.* Or, dacă mitul are cu adevărat funcţia care i se atribuie, cuvîntul *deoc,* trebuie luat în sensul său tehnic, marcînd diferenţa între zeii propriu-zişi şi demoni sau eroi.

91. *Teogonia,* 535 şi urm.

92. *Munci şi Zile,* 197 - 200. Mai e oare necesar să subliniem că, în lumea lui Hesiod, *Aidos* şi *Nemesis* sînt încă prezente? Lui *vvv* din versul 176 i se opune *τοτε* din v. 197, care marchează punctul final al ciclului, plecarea a tot ce mai rămăsese divin pe lume.

93. J. DEFRADAS, /. *c,* p. 155.

94. M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la memoire,* Paris.

95. Cf. observaţiile lui M.P. NILSSON asupra calendarului hesiodic, *Primitive Time Reckoning,* Lund 1920.

96. Cf. J.-P. VERNANT, *Aspecte mitice ale memoriei în* Grecia, infra, p. 129. „Conştiinţa tot mai limpede, dobîndită prin evoluţia liricii, a unui timp uman fugind fără întoarcere de-a lungul unei linii ireversibile pune în discuţie ideea unei ordini cu totul ciclice, a unei reînnoiri periodice şi regulate a universului." Despre concepţia unei succesiuni de zile, de luni, de anotimpuri succedîndu-se în cadrul unui ciclu anual circular, cf. *Imnul homeric pentru Apollon,* 349 - 350: „Dar, cînd zilele şi lunile au ajuns la capăt şi au revenit Orele cu întoarcerea ciclului anului, *âij/* ■*we.piTcWofitvov ereoQ* κμ *kirrjXvdov "Qpai.* "; cf. *Munci şi Zile,* 386.

97. *Iliada,* VI, 146 şi urm.

98. PLATON, *Omul politic,* 268 şi urm.

99. *Ibid.,* 272 a.

100. *Ibid,,* 270 d-e.

101. P. MAZON, citat de J. DEFRADAS l.c, p. 153.

102. în afară de v. 127, un *eirEircx* la v. 137; şi acel final de la 197, atunci cînd *Aidos* şi *Nemesis* părăsesc pămîntul şi se retrag în ceruri.

103. J. DEFRADAS, /. *c,* p. 155.

104. V. GOLDSCHMIDT, /. *c,* p. 36 (cuvîntul *sistematizare* e subliniat de V, Goldschmidt).

105. V. GOLDSCHMIDT, /. *c,* p. 35.

106. *Ibid.,* p. 31.

107. *Ibid.*, p. 37.

108. Tocmai de aceea, textul lui Hesiod pune, cu privire la cultul eroic, o problemă de importanţă majoră istoricului religiilor. Se ştie că, la Homer, termenul nu are o semnificaţie religioasă precisă. La Hesiod, termenul apare pentru prima dată în cadrul unei clasificări a forţelor supranaturale, avînd o semnificaţie religioasă, dar fără să fie încă vorba de o *time,* de un cult, sau

106

cel puţin de un cult public, depăşind cadrul familial la care se limitează îndeobşte ritualul în cinstea morţilor. Dimpotrivă, în organizarea religiei cetăţii, cultul public al eroilor are şi un loc, şi o fizionomie foarte precisă. Cum şi în ce condiţii s-a constituit acest cult cu elementele sale specifice pe care i le cunoaştem din epoca clasică? Dificilă problemă. Să notăm doar că această categorie a eroilor regrupează elementele de origini foarte diferite şi ale căror disparităţi sînt foarte evidente. Nici una din cele două teorii tradiţionale nu izbuteşte să dea seama de toate faptele: nici cea care leagă cultul eroilor de cultul funerar, nici cea care vede în eroi nişte zei străvechi căzuţi în desuetudine. în afara eroilor care sînt în chip manifest vechi divinităţi sau morţi iluştri al căror cult se leagă de un mormînt, există divinităţi ale gliei, foarte apropiate de demonii subterani ai lui Hesiod, şi divinităţi funcţionale de toate felurile. Avem clar sentimentul că unificarea acestor elemente diverse într-o categorie omogenă şi bine definită, cu un loc stabilit în cult şi în ierarhia fiinţelor divine, trebuie să corespundă anumitor nevoi sociale în legătură cu întemeierea cetăţii, *polis.* Şi în această privinţă, Hesiod poate fi situat între lumea homerică şi cea a cetăţii. Pe plan teologic, prin nomenclatura fiinţelor divine, prin clasificarea lor în zei, demoni, morţi şi eroi, el are cu adevărat calitatea de precursor. Aşa par să-l vadă şi Platon, şi Plutarh *(Cratylos,* 397 e şi urm.; *Moralia,* 415 B). Căci nu numai că Homer nu face din eroi o categorie religioasă; el nici nu distinge măcar cu precizie aceste două categorii.

109. îmi îngădui să trimit aici la concluziile primului meu studiu, *supra,* pp. 42 - 44, unde aceste două principii de explicație sînt dezvoltate mai pe larg.
110. J. DEFRADAS, /. *c.* p. 155.

Metoda structurală şi mitul vîrs

în *Questions platoniciennes,* Victor Goldschm studiul pe care îl publicase, cu douăzeci de an „Revue des 6tudes grecques", sub titlul *Theologia.* un *Addendum* în care, discutînd lectura pe care o după el, pentru mitul hesiodic al vîrstelor umanități reflectarea „asupra detaliului, precum şi a interpretării mitului". Această „punere la punct" două aspecte: mai întîi, după constatarea conve uneori, a unui „a;ord complet" între noi, Goldschnndt obiecțiile sau, a[r]a cum se exprima, problemele pe c i le ridica; apei, privitor la propria teză, el aducei lămuriri asupra punctelor ce mi se păruseră discutabile du-şi analiza şi adăugîndu-i elemente noi care, p

studiu de P. Walcot apărut între timp, îi confirma vedere, consolidîndu-i totodată fundamentele teore chestiune îi stătea la suflet. El avea să revină la articol pe care l-a publicat: evocînd „controv amicală" şi „pînă la un anumit punct acordu principiu", el se referea la „cele două tentative al a soluționa" definirea condițiilor unei aplicări valabi structuraliste la lectura textelor, literare sau filosofice

Spre a-i onora memoria, aşa cum cred că şi-ar prin continuarea dialogului cu el -, aş vrea să înce

i

dt retipărea
înainte, în El îi adăuga ropusesem, , îşi adîncea ansamblului presupunea
enților şi, enumera
re teza mea
o serie de , lărgin-! linia unui
punctul de ce. Această
în ultimul rsa noastră
nostru de s noastre de
e a metodei
fi dorit-o -c, la rîndul
meu, o punere la punct. Reluînd problema în ansamblul ei, vreau să subliniez datoria de onoare față de prietenul meu, marcînd aportul său la înțelegerea mitului şi să-mi precizez poziția într-o dezbatere care, dincolo de persoanele noastre, relevă o chestiune esențială pentru el: de ce modalități de descifrare este îndreptățit să facă uz interpretul modern, fie că este istoric al fiîosofiei sau al religiilor, pentru a-i reda unui text sensul său originar?

în cazul mitului vîrstelor, era vorba, de a face inteligibilă o povestire ale cărei segmente narative, prost articulate, nu permit perceperea succesiunii şi a semnificației globale, de a căuta cheia unei structuri care nu e imediat vizibilă, dar care, bine atestată în alte documente, conferă ansamblului textului o perfectă coerență, cu toate distorsiunile sale aparente. în mare, pentru Victor Goldschmidt, această structură este aceea a teologiei greceşti tradiționale care distinge, în ierarhia puterilor supranaturale, alături de zeii propriu-zişi *(theoi),* trei categorii de făpturi venerate de oameni: demonii, eroii, morții (primele patru seminții, după dispariția lor, ajung la rangul acestor trei entități religioase). Pentru mine, această structură era aceea a sistemului de tripartiție funcțională - suveranitate, război, fecunditate - a cărui influență asupra gîndirii religioase a indo-europenîlor a fost arătată de Georges Dume'zil. Cele două soluții nu erau, după mine, contradictorii; structura trifuncțio-nală, aşa cum o concepeam, mi se părea susceptibilă de a îngloba structura teologică. Iată ce scriam: „Dacă acceptăm sistemul de explicare al d-lui V. Goldschmidt şi dacă admitem împreună cu dînsul că Hesiod a vrut să îmbine un mit genetic şi o diviziune structurală, trebuie să completăm analiza sa observînd că, pentru a stabili o corespondență între o serie de patru termeni (cele patru vîrste) şi o serie de trei termeni (cele trei categorii de puteri supranaturale altele decît *theoi),* adaptarea ar presupune o refacere a mitului, elaborarea unui nou sistem. Dacă se iau în considerare toate detaliile povestirii, dacă aceste detalii sînt situate de fiecare dată în contextul de

ansamblu al mitului, dacă mitul însuşi este replasat în opera hesiodică, pot fi degajate principiile acestei reorganizări. în primul rînd, vîrstele au fost regrupate două cîte două şi fiecare cuplu are o semnificaţie funcţională precisă. în al doilea rînd, fiecare funcţie astfel dedublată în două aspecte antitetice traduce, la nivelul care îi este specific, opoziţia dintre *dike* şi *hybris,* temă centrală şi lecţie morală a mitului[3]."
Ce constituia atunci, în viziunea lui Goldschmidt, dacă nu o incompatibilitate între cele două lecturi ale noastre, cel puţin o divergenţă de orientare suficient de gravă pentru a pune în cauză, din capul locului, principiile metodologice de care era ataşat? Criticile de detaliu pe care le formulase împotriva tezei mele, cele pe care i le opusesem, nu reprezentau în acest sens esenţialul. în miezul disputei exista un clivaj relevat de Goldschmidt într-un pasaj din *Remarques sur la methode structurale en histoire de la philosophie* unde îi explicitează motivaţiile: „Tripartiţia funcţională, dacă ea poate fi juxtapusă în mod obiectiv textului (şi, prin aceasta, să furnizeze o contribuţie la sociologia religioasă), nu-i poate lămuri ţelurile interne; în timp ce teologia tripartită permite o surprindere a sensului textual, un sens cu totul nou, pe care poetul îl conferă anticei naraţiuni a vîrstelor lumii din care face un mit etilogic al acestei ierarhii; altfel spus, ea permite regăsirea intenţiei autorului. Or, tocmai intenţia autorului, în ultimă instanţă, va trebui să legitimeze confruntările, şi pornind de aici putem pune într-o manieră mai precisă problema metodei structurilor aplicate textelor filosofice[4]." Aceste remarci ridică două serii de întrebări. Prima are în vedere tripartiţia funcţională. Este adevărat că această structură poate fi juxtapusă în mod obiectiv textului şi, în caz afirmativ, de ce natură este această juxtapunere? Prin ce poate fi ea valabilă pe planul sociologiei religioase, fără însă a lămuri ţelurile interne ale textului la care este aplicată? A doua serie de întrebări priveşte „intenţia autorului". Ce trebuie să înţelegem de fapt prin asta, şi oare intenţia autorului unui text filosofic poate fi asimilată cu aceea

a unui poet utilizînd materia unui mit străvechi spre a-i conferi un sens nou?
Mai întîi tripartiţia funcţională. Se ştie că acest model, deşi nu are în Grecia aceeaşi pregnanţă ca în India sau la Roma, unde constituie cheia de boltă a sistemului religios, supravieţuieşte totuşi în anumite părţi ale legendei, în gruparea cîtorva figuri divine şi chiar în gîndirea filosofică a unui Platon, cu a sa teorie a celor trei clase sociale în *Republica.* Este deci istoriceşte posibil, din punctul de vedere al sociologiei religioase, ca Hesiod să fi utilizat această schemă de clasificare. Bineînţeles, această posibilitate nu ar însemna nimic dacă această structură trifuncţională nu era „în text", impusă în mod explicit de însăşi ordinea naraţiunii. Or, în ceea ce priveşte primele patru vîrste, succesiunea lor nu apare inteligibilă decît cu două condiţii: ca ele să fie regrupate în cuplu - aur şi argint, bronz şi eroi -, cele două vîrste asociate prezentînd în comun un ansamblul sistematic de trăsături care le opun fără ambiguitate celorlalte două; apoi, ca în interiorul fiecărui cuplu cele două vîrste apropiate să contrasteze una cu cealaltă ca *dike* şi *hybris,* dreptate şi nemăsură, ce se manifestă în sfera care este proprie acestor două vîrste şi care le distinge în mod clar de cuplul următor. în cadrul unei suite de vîrste ce se succed în ritmul *dike-hybris,* apoi *hybris-dike,* Hesiod a subliniat în interiorul fiecărui cuplu aceste raporturi de opoziţie complementară şi, între cele două cupluri, aceste diferenţe funcţionale cu mult prea multă acurateţe şi precizie ca să mai putem bănui că el nu era pe deplin conştient de aceasta. Oricare ar fi fost ţelul sau intenţia poetului, el a utilizat, pentru a-şi transmite mesajul, două tipuri de structuri ce trebuiau să fie familiare publicului său: opoziţia *dike-hybris,* care funcţionează de-a lungul întregului text, şi opoziţia suveranitate-activitate războinică, ce pune faţă în faţă cuplul celor două prime vîrste cu cel al următoarelor două. Aurul şi argintul se leagă de funcţia suveranităţii care asigură dreapta exercitare a justiţiei între oameni şi respectarea cultului zeilor; bronzul şi eroii se situează în întregime în

domeniul activităţii militare, dedicată războiului şi bătăliilor.
Cu toate acestea, dacă figurii Regelui, care cînd respectă, cînd ignoră obligaţiile cu care este investit, textul îi opune pe aceea a Războinicului, ce nu cunoaşte uneori decît violenţa brutală proprie naturii sale, iar alteori acordă un loc valorilor de dreptate şi pietate depăşindu-se pe sine, cea de-a treia funcţie, a fecundităţii, o recunosc acum, rămîne o problemă[5].
Desigur vîrsta de fier, a cincea, aceea a lui Hesiod, este dedicată muncii grele, activităţii agricole. Ea este populată cu precădere de ţărani. Dar regii sînt şi ei prezenţi în această lume; uneori şi războiul poate face ravagii aici. Acest tablou al unei vîrste la declinul său, cînd nimic nu va mai fi ca înainte pentru că *hybris~u* a invadat întreaga arie a existenţei umane şi cînd, în lipsa justiţiei, nu va mai fi nici

un remediu împotriva răului -, acest tablou mai ales depăşeşte cu mult cadrul celei de-a treia funcţiuni; oamenii pe care-i descrie nu sînt doar simpli producători; greşelile, crimele lor, nu sînt legate exclusiv de activităţile privind hrana, bogăţia, fecunditatea. Trebuie deci să recunoaştem că dacă Hesiod utilizează modelul celor trei funcţiuni, este pentru a-i aplica, pentru ultima oară, o distorsiune evidentă, întrucît vîrsta care îi corespunde reprezintă ansamblul umanităţii actuale. Schema trifuncţională îl interesează mai puţin pe poet prin ceea ce semnifică ea însăşi decît ca o modalitate de a articula între ele primele patru vîrste, de a le regrupa două cîte două astfel încît să poate raporta fiecare cuplu funcţional, qa şi fiecare vîrsta din interiorul acestor două cupluri, la categoriile fundamentale de *dike* şi de *hybris.* Funcţia regalităţii şi funcţia războinică, privite în sensul lor general, se opun de fapt ca *dike* şi *hybris.* în această privinţă, prin rolul său juridic şi religios, Regele este, faţă de Războinic, supus în luptă zeiţei vrajbei *(eris),* într-un raport analog, din punctul de vedere al justiţiei, cu cel dintre aur şi argint în cadrul suveranităţii, dintre eroi şi bronz în cadrul activităţii militare. Scopul textului nu este trifuncţionalitatea ca atare, ci opoziţia *dike-hybris.* Repartizarea primelor patru vîrste

în ordinea celor două mari funcţii tradiţionale de suveranitate şi de război permite investirea acestei opoziţii - în care se exprimă intenţia lui Hesiod, fiindcă face din ea o lecţie a mitului („Ascultă justiţia, nu lăsa să crească necumpătarea") - cu deplina sa extensiune şi întreaga sa sistematizare.
Studiul lui Walcot, judicios utilizat de Goldschmidt, trebuie luat aici în considerare; el completează remarcile de mai sus şi le limpezeşte sensul[6]. Walcot a arătat că primele patru vîrste formează un ciclu complet, închis oarecum în el însuşi şi, prin aceasta, separat de vîrsta a cincea cu care cele precedente contrastează. Existenţa postumă a eroilor - sau cel puţin a acelora dintre ei care au fost aduşi după moarte în Insulele Fericiţilor - revine de fapt exact la aceea pe care o duceau în timpul vieţii oamenii vîrstei de aur. Hesiod le descrie pe amîndouă în termeni voit identici. Aşa cum notează Goldschmidt, „naraţiunea revine la punctul său de plecare". La capătul celei de-a patra vîrste, eroii fericiţi regăsesc în lumea de dincolo aceeaşi stare de beatitudine deplină de care se bucura prima vîrsta de aur.
între vîrsta de fier, a cincea, şi cea a eroilor, a patra, prăpastia este deci mult mai profundă şi evidentă decît aceea care separa pe fiecare dintre primele patru vîrste de cele precedente. De data aceasta, natura graniţei nu mai este aceeaşi. Se înţelege bine de ce. Primele patru vîrste au ca element comun faptul de a fi dispărut; ele aparţin unui trecut îndepărtat, unui alt timp decît al nostru. Ele nu mai au altă realitate decît existenţa lor în stare postumă; ele sînt ceea ce au devenit atunci cînd au încetat să mai existe la lumina soarelui. Pentru fiecare dintre ele, povestirea vieţii sale serveşte drept preludiu la descrierea sorţii care i-a fost rezervată şi a statutului pe care îl deţine de cînd pămîntul a acoperit-o. Nimic din toate acestea pentru a cincea vîrsta, a fierului: ea este aceea a lui Hesiod însuşi, constituind timpul şi lumea sa, locul de unde el vorbeşte. Ea ţine de „acum" şi de „aici". Străină timpurilor vechi, ea nu prevesteşte nici un destin postum; ea nu se deschide nici asupra

unei lumi de dincolo a condiţiei umane. Ea priveşte spre un viitor pur terestru, un „mîine" care riscă, dacă se neglijează lecţia povestirii şi este lăsat să crească *hybris-u\,* să fie mai rău decît astăzi şi să constituie - faţă de vîrsta de aur, inaugurată de prima seminţie, regăsită de a patra după dispariţia sa - o răsturnare radicală. în timpul vîrstei de aur, ca şi în Insulele Fericiţilor, toate bunurile disponibile sînt la îndemîna fiecăruia; nu există nici un fel de rău; astăzi binele şi răul sînt amestecate; mîine poate nu vor mai rămîne decît relele; împotriva răului nu va exista remediu. Singurele divinităţi care menţineau un contact între muritori şi nemuritori vor părăsi pămîntul pentru a reveni în Olimp. Umanitatea se va găsi, din vina sa, din pricina dispreţului faţă de *dike,* separată în mod radical de divinitate, ruptă de ceruri. A cincea vîrstă în cele două aspecte sau faze ale sale, acel „acum" al lui Hesiod, acel „mîine" pe care îl profetizează şi de care se teme, contrastează deci cu ciclul vîrstelor anterioare pe care eroii le-au încheiat şi al căror tablou, cu toată explicarea răului prezent, cu toată prevestirea unor rele şi mai mari dacă va fi lăsat să triumfe *hybris,* pune în evidenţă, după cum şi Goldschmidt înţelesese, existenţa în lume, alături de *theoi,* a trei categorii de puteri religioase ieşite din primele seminţii înghiţite de vremuri: demonii *(epihthonieni* şi *hypohthonieni),* morţii din Hades, eroii din Insulele Fericiţilor. Mitul vîrstelor, aşa cum l-a remodelat Hesiod, ar reuni astfel două finalităţi, două ţeluri interne; dedublată, intenţia poetului ar fi totodată aceea de a arăta înrudirea originară a zeilor şi a oamenilor (legînd de primele vîrste ale muritorilor cele trei categorii de fiinţe supranaturale care erau venerate alături de *theoi)* şi de a avertiza pe oamenii de astăzi îndemnîndu-i să reţină învăţătura povestirii, să respecte *dike* pentru ca biata lor existenţă să rămînă încă legată de divinitate şi să nu cadă în întregime sub

stăpînirea *hybris-ului* şi a răului.
Victor Goldschmidt, în al său *Addendum,* recunoştea acest dublu țel al textului atunci cînd nota că intenția teologică nu era în mod necesar incompatibilă „cu aceea, nu mai puțin evidentă
114
(fără de care narațiunea nu ar fi putut încorona mitul lui Prometeu), de a explica decăderea progresivă a umanității prin ideile de justiție şi necumpătare". întrebîndu-se asupra modului în care cele două țeluri au putut fi armonizate de către Hesiod, Goldschmidt face un pas înainte. Adăugînd, observă el, pe eroi seriei vîrstelor metalice şi plasîndu-i, aşa cum a făcut-o, după vîrsta bronzului, Hesiod „întrerupe desigur mişcarea de declin conturată pînă la vîrsta a treia; dar inserarea, în acest loc, a eroilor a căror viață, în Insulele Fericiților, aduce cu aceea din vîrsta de aur, scoate mai mult în evidență lecția morală a mitului opunînd vîrsta de aur vîrstei de fier, opoziție care servise deja drept cadru mitului lui Prometeu. Altfel spus, mitul vîrstelor, după ce a trecut prin etapele declinului, se încheie ca şi mitul prometeic pe un contrast *fără etape intermediare* între vîrsta de aur şi vîrsta de fier[7]".
Dacă mitul vîrstelor se alătură, la capătul său, celui prometeic, atunci țelul său interior nu ne îndeamnă oare să ieşim din narațiune pentru a o confrunta, mai întîi, desigur, cu cele două versiuni pe care le dă Hesiod pentru episodul lui Prometeu, apoi cu ansamblul de mituri care, în *Theogonia,* povestesc naşterea diferiților zei, apariția progresivă a unei lumi divine organizate pînă în momentul în care victoria lui Zeus stabileşte ordinea care va trebui să domnească veşnic şi pe care nimic şi nimeni nu o va mai putea schimba? Fără acest plan secund pe care îl constituie geneza zeilor, repartiția între ei a onorurilor şi atribuțiilor, statutul comun cuvenit rasei lor de Nemuritori, nu s-ar putea înțelege avatarurile prin care trec, una după alta, vîrstele oamenilor muritori. Dar această lărgire a perspectivei impune interpretului noi probleme. Pentru Victor Goldschmidt, mitul vîrstelor formează „un fel de urmare la *Theogonia"*[8]. Acest prim poem aşezase la locul ei marea familie a Olimpienilor, a zeilor în sensul propriu *(theoi).* Chestiunea era încheiată în ceea ce îi privea. Dar rămînea în ierarhia făpturilor divine recunoscute, în epoca poetului, de practica cultului, seria următoarelor: demoni, eroi, morți - despre care *Theogonia* nu
115
spusese nimic şi care rămîneau în continuare o prot Intenția lui Hesiod ar fi fost să eludeze această lacună completeze tabloul de ansamblu al puterilor su Legînd existența demonilor, eroilor şi morților de umane anterioare, care le-au dat naştere, textul ar fi < funcție cu adevărat „theogonică". La geneza făpturilor a care o povestea *Theogonia,* ar fi de adăugat capitolul carej încă. Se pare că Hesiod se referea la acest „țel interior ia început, în preludiul narațiunii, în versul 108, conte<j Mazon şi de care Goldschmidt, din acest motiv, nu ținus; din capul locului. Dacă acceptăm autenticitatea versului, jj nimic nu ne autorizează să o punem la îndoială din vedere paleografie, atunci trebuie să-l legăm de versul pre şi să înțelegem în modul următor avertismentul adre Hesiod fratelui său Perses asupra sensului mitului pe pregăteşte să-l povestească: „Să ai clar în minte că zeii şi oamenii muritori au aceeaşi origine." Vers poate scrie Goldschmidt^, în care Hesiod oferă de-a d semnificația pe care înțelege să o dea mitului vîrstelor: au creat seminții umane succesive (primele două au fostl de Nemuritorii care trăiau în Olimp", următoarele fM Zeus; nu se spune nimic despre originea celei de-a aceste seminții au dat naştere în schimb la făpturi divir oamenii muritori au aşadar aceeaşi origine. în acest punct în care intenția textului, aşa cum îl rej tuie interpretul modern, se conjugă cu proiectul poetu cum îl formulează el însuşi, totul pare, în lectura lui schmidt, definitiv rezolvat. Or, tocmai aici apar, d< întrebările în serie. Mai întîi asupra textului: sensul ver este acela care i se atribuie? Dar articularea sa cu Prometeu şi al Pandorei, care îl preced şi pe care le şeşte". în fine, în măsura în care această interpretare clasificarea zei, demoni, eroi, morți ca un dat al religioase preluat ca atare de Hesiod, este ea comp; ceea ce ştim despre realitățile cultului între secolele a
116
iernă, şi să
prana|urale. •stele itat o ne pe
lipsea
tat de
ecare de
sat de
se

punct

•*theoi)*
programatic, reptul

zeu create uă de ncea), zeii şi
bonsti-|ui aşa Gold-fapt, ui 108 :ul lui ssăvîr-ezintă adiţiei ilă cu IlI-lea
şi al VH-lea? Asupra acestor trei puncte - în mod special asupra primului şi ultimului - îmi manifestasem cîndva rezervele faţă de punctul de vedere al lui Goldschmidt. Cum stau lucrurile astăzi?
Sensul versului 108 depinde de modul în care este înţeleasă expresia 6/z60e *yeyevâoun.* Aceasta vrea să spună, oare, că zeii şi oamenii, prin descendenţa lor comună pornind de la acelaşi strămoş, sau prin legăturile de rudenie care îi unesc, formează una şi aceeaşi familie? Sau că zeii şi oamenii "şi-au făcut apariţia dintr-un punct comun de plecare, că ei s-au ivit pornind de la un stadiu în care nu se distingeau clar unii de alţii? în primul caz naraţiunea ar avea intenţia să demonstreze identitatea naturii zeilor cu aceea a muritorilor; în al doilea caz, o asemănare originară în ceea ce priveşte modul de viaţă, o comunitate existenţială primară[10]. Este posibil a decide între aceste două interpretări? Ca Hesiod să fi vrut să afirme că *theoi* şi oamenii muritori aparţin aceleiaşi familii, este un fapt ce întîmpină multe dificultăţi în a fi acceptat. Zeii i-au creat pe oameni nu în sensul că i-au născut, ci în acela de a-i fi produs sau făurit *(-κQIUV)*. în schimb, divinităţile născute din primele patru vîrste nu sînt *theoi,* chiar dacă, aşa cum observă Goldschmidt spre a răspunde obiecţiei pe care o formulasem asupra acestui punct, oamenii vîrstei de aur „trăiesc ca zeii" iar eroii sînt „stirpea divină" *(delov devoq)* a aşa-numiţilor semizei *(rj/Âdcoi)*[11]. Cînd Hesiod evocă, în versul 731, pe *Bdoq cLvqp,* omul divin, care ştie cum să urineze noaptea fără a-i ofensa pe Nemuritori, utilizarea calitativului *deioq* nu înseamnă că acest om se numără, în ochii săi, printre divinităţi. Desigur, asupra unor detalii de acest gen, discuţia este mereu posibilă; dar există un argument, care pare decisiv, pentru a înlătura lectura pasajului ca exprimînd identitatea de origine. Versul 108 face corp comun cu precedentul, pe care îl explicitează şi unde Hesiod prezintă mitul vîrstelor ca *erepov \6yov,* o a doua naraţiune care, după cea dintîi, a lui Prometeu, constituie desăvîrşirea acesteia, adică o recapitulează exprimînd esenţialul. Ce spunea legenda lui
117
Prometeu? Ea arăta cum cele două seminţii diferite ale oamenilor şi zeilor, cu toată existenţa fericită comună de la origini, fiindcă oamenii în timpurile primordiale trăiau amestecaţi cu zeii şi „asemeni zeilor", s-au aflat într-o bună zi angajaţi într-o procedură de separare. Dacă acest divorţ a avut ca rezultat final reducerea muritorilor la starea actuală de suferinţă şi privaţiuni, vina îi aparţine lui Prometeu: în momentul partajului, cînd s-a pus problema delimitării statutului specific celor două seminţii, Titanul, instigat de *Eris,* zeiţa vrajbei, s-a revoltat împotriva lui Zeus încercînd să-i înşele inteligenţa clarvăzătoare. în alternativă la mitul lui Prometeu, naraţiunea vîrstelor constituie o altă manieră, adaptată şi savantă *(EV KOU einoTaiievGx;),* de a exemplifica aceeaşi temă a rupturii dintre zei şi oameni pornind de la stadiul în care trăiau şi prosperau împreună[12]. Totuşi, dacă ţelul celor două naraţiuni este acelaşi, diferenţele dintre ele sînt semnificative. în prima dintre ele, separarea are loc dintr-o dată şi pentru totdeauna. La sfîrşitul împărţelii prezidate de Prometeu, speţa umană se găseşte fixată pentru veşnicie în locul său: între animale şi zei. Asemeni animalelor, oamenii sînt de acum înainte supuşi foamei, bolilor, morţii, dar ei se deosebesc de necuvîntătoare prin aceea că recunosc justiţia şi cultul divin pe care cele dintîi le ignoră; faţă de zei, oamenii sînt acum separaţi de o distanţă de netrecut, dar ei rămîn în contact şi în relaţii cu divinitatea prin operaţiunile de cult, prin onorurile şi sacrificiile pe care i le aduc. în mitul vîrstelor distanţa se stabileşte în mai multe rînduri şi prin tratative fără a fi, chiar în timpul lui Hesiod, definitiv fixată, pentru că poetul presimte, în cursul vîrstei de fier, momentul în care prăpastia lărgindu-se mai mult, toate legăturile ce îi mai uneau pe oameni cu zei vor fi tăiate: *Aidos* şi *Nemesis,* cele două divinităţi care mai rămăseseră pe pămînt cu muritorii, îi vor părăsi pentru a reveni în Olimp. Atunci separarea va fi totală între cele două seminţii a căror existenţă primară fusese asemănătoare şi comună.
In plus, în mitul prometeic, oamenii nu au o răspundere
118
directă în nenorocirile care-i lovesc. Ei suferă consecinţele unei separări pe care n-au dorit-o şi nici n-

au produs-o. Ei sînt mai mult victime decît vinovați. Singura lor vină este afecțiunea pe care le-o poartă Prometeu, sau poate complicitatea secretă care-i leagă de natura rebelă a Titanului, de spiritul său bîntuit de *eris*. în a doua narațiune, dimpotrivă, distanța dintre zei şi oameni variază după natura diverselor vîrste. Prăpastia se adînceşte sau se estompează în funcție de conduita oamenilor ce tinde spre *dlke* sau spre *hybris*. Oamenii îşi au astfel rolul lor în etapele unei decăderi al cărei curs nu este neapărat liniar, ca în cazul eroilor. Prăbuşirea riscă să fie totală, dar acest sfîrşit apocaliptic a cărui amenințare se profilează la orizontul vîrstei de fier nu se va produce decît dacă oamenii nu vor asculta avertismentul solemn al poetului. Ei nu mai sînt, în mitul vîrstelor, spectatorii pasivi ai unei drame care se joacă împotriva şi în afara lor.

Din acest punct de vedere, episodul eroilor, cum bine observase Goldschmidt, nu mai apare ca deplasat, ci ocupă locul central. El subliniază sensul moral şi pedagogic al narațiunii. Vîrsta eroilor are un dublu caracter. Mai întîi istoric: ea a precedat cu atît de puțin vîrsta de fier încît amintirea sa este încă vie, de-a lungul epopeei, în memoria tuturor contemporanilor lui Hesiod[i3]; apoi mitic, pentru că ea încheie ciclul vîrstelor vechi, acum dispărute, şi care nu mai există decît prin făpturile lumii de dincolo pe care fiecare dintre ele le-a creat. Aşadar, nu mult înaintea noastră a existat o vîrsta a eroilor războinici, dedicați isprăvilor vitejeşti şi destinați să piară în luptă, ca şi seminția din vîrsta anterioară. Dar, mai drepți şi mai buni decît oamenii vîrstei de bronz, eroii au întors cîrma şi au inversat cursul acestei derive, care încă din vîrsta de aur îi îndepărta pe oameni de zei. Desigur, pe acest pămînt eroii n-au trăit ca în vremea vîrstei de aur, în imediata apropiere a zeilor, asemeni acestora, în fericirea păcii şi abundenței, fără vrajbă sau confruntări războinice. Cu toate acestea, în timpurile eroice, zeii şi zeițele au continuat să se unească cu muritorii pentru a da naştere, în punctul de întîlnire a două seminții, celor „numiți

semizei *(hemitheoi)"* şi a căror existență dovedeşte că între muritori şi nemuritori granița nu era de netr^cut ca astăzi. Mai drepți, mai apropiați de zei în timpul vieții lpr *",* eroii primesc de la Zeus, după moarte, privilegiul unei ^xistențp lipsite de orice griji, de orice suferință. Ei devin „Fericiții", „^leşii" care au regăsit, în lumea de dincolo, aceeaşi forțnă de viață divină care domnea în vîrsta de aur, pe timpul lui Cronos, cînd zeii şi oamenii nu erau încă cu adevărat separați. $i regăsesc această viață, dar cu două rezerve. în primul rînd, ei nu se pot bucura de această fericire decît după moarte; iar în &1 doilea rînd, dacă existența lor postumă aminteşte de aceea a zeilor, eroii nu se amestecă cu ei, nu sînt alături de ei. j j

Aceşti semizei, aceşti *hemitheoi* aflați la granița dintre cele două seminții, au fost trimişi de Zeus după rjioarte la marginile lumii, într-un loc aparte pe care izolarea sa îl îndepărtează deopotrivă de zei şi de oameni. Umanitatea |în care neamurile, cîndva amestecate, ale muritorilor şi nemuritorilor se mai înrudesc încă, este totodată cea mai apropiată de lumea lui Hesiod - de care se alătură în timp, învecinîndu-Şe cu ea în mod atît de imediat încît familiile nobile, din vîrşta de fier, pretind a descinde direct dintr-un strămoş eroic, dintr-un *hemitheos* - şi cea mai depărtată prin localizarea şi ^tatutul său postum, dacă le comparăm cu cele ale primelor doiiă neamuri, devenite demoni, mereu prezente pe pămînt unde ^cțiunea lor se exercită în mijlocul muritorilor.

Mulți comentatori au subliniat, după Rohde, aceas|tă diferență de condiții între vîrsta de aur şi argint pe de o partp, şi cea de bronz şi a eroilor de cealaltă parte.

Create amîndouă de „Nemuritorii care ocupau Cjlimpul", în timpul domniei lui Cronos, vîrstele de aur şi de argint reprezintă tinerețea umanităților succesive. Prima, vțrstade aur, rămîne permanent tînără în timpul îndelungatei sale vieți; ea nu cunoaşte senectutea. A doua, vîrsta de argint, trăieşte o sută de ani în faza copilăriei pentru a muri îndată ce a depăşit pragul adolescenței; ea va rămîne la acest stadiu pueril. Amîndouă

aceste vîrste trăiesc, în toate privințele, în preajma zeilor, acei „mereu tineri", a căror natură exclude bătrînețea, cît şi moartea. în sînul abundenței, ele nu cunosc necesitățile dure ale muncii, ale îndemnului la trudă, inspirate de buna *eris;* ele nu se înfruptă nici în războaiele provocate de *eris* cea rea. Oamenii vîrstei de argint, în răstimpul în care au părăsit poala maternă şi jocurile copilăreşti, nu se pot abține de la necum-pătare, fără însă a se război între ei, război ale cărui unelte par să le ignore. De-abia ieşiți dintr-un secol de copilărie, lipsa lor de judecată matură se manifestă în două forme: injustiția în raporturile cu semenii, lipsa de pietate față de zei, cărora refuză să le aducă ofrande, fie pentru că îşi închipuie că se pot dispensa de ei, fie că se consideră egalii acestora, poate din cauza apropierii

reciproce. Pe acest plan, ei amintesc de Ciclopii lui Homer[15], cărora glia le oferea totul de la sine, fără muncă sau semănături, dar care, în ingratitudinea lor, nu aveau față de zei nici teamă nici respect. în locuința în care domnea ca singur stăpîn, fiecare Ciclop îşi făcea singur dreptate *(defiioTEvci emaTog)* şi se credea destul de puternic ca să nu-i pese nici de zei, nici de Zeus *(ov yap* KtkXcoTrec *Aibg... âXiyovaiu oî>8e Oecbp nampuv)*. în țara Ciclopilor, cu reminiscențele sale din vîrsta de aur, nu existau nici adunări care să delibereze o justiție comună *(ovt' âyopal fiovXwopoi o'vte defiiareg),* nici altare pentru zei. Toată lumea era stăpîn absolut, dar fiecare la el acasă şi numai pentru el. Bucurîndu-se de aceleaşi privilegii ca şi oamenii vîrstei de aur, cei din vîrsta de argint se diferențiază de predecesorii lor nerespectînd pe *themis,* asemeni Ciclopilor, nici între ei, nici față de Nemuritori. Ei refuză să aducă sacrificii Fericiților *(n&Kapec;)* după cum o cerea *themis* a oamenilor. Zeus, furios să-i vadă nesocotind pe *time* a zeilor fericiți *(nâmpeg Ocol),* stăpînii Olimpului, îi face să dispară.
Oamenii vîrstei de aur, atunci cînd pămîntul i-a acoperit, devin, după voința lui Zeus, „demoni epichthonieni" - ceea ce înseamnă că reşedința lor nu e în cer, asemeni olimpienilor

theoi, ci pe pâmînt. Aici, ei veghează asupra „oamenilor muritori" asigurîndu-le „paza", în calitate de *phylakes.* In ce constă această pază şi pe ce plan se exercită ea? în versurile 225-247, Hesiod opune cetatea înfloritoare, natura prosperă, poporul plin de bunăstare ale regilor drepți, ce respectă cu sfințenie pe *dike* (tablou care, prin multe detalii, aminteşte viața din vîrsta de aur), calamităților - ciuma şi foametea - ce lovesc în totalitate popjalația ai cărei suverani, neavînd în minte decît *hybris,* dau edicte nedrepte. Adresîndu-se atunci în mod direct regilor - şi nu ca mai înainte fratelui său Perses -, pentru a-i îndemna să mediteze, şi ei, asupra lui *dike,* Hesiod îi avertizează că sînt urmăriți îndeaproape, în toate deciziile de justiție şi în funcția lor regală, de o multitudine de zeități pe care Zeus le-a aşezat în mijlocul lor ca paznici *(<pvXo>Keq):* „Chiar lîngă voi, le spune el, amestecați printre oameni, Nemuritorii sînt prezenți, observîndu-i pe cei care, prin sentințe nedrepte, se chinuie unii pe alții şi nu se tem de mînia zeilor. Treizeci de mii de Nemuritori se află pe pămîntul străbun *(hm xQovl iro\v6oTeipy]),* puşi de Zeus să-i supravegheze pe muritori *((pvXaKEQ dvijxzv âvdwiruv);* iar ei veghează *(ipvXaooovaiv)* asupra sentințelor acestora, asupra faptelor rele, ascunşi în ceață, umblînd pe tot pămîntul". Sînt lesne de recunoscut în aceşti Nemuritori veghind pe pămînt asupra muritorilor *feiri xOoiâ... <pvka.KEQ dvrjTmv âvOpâTrav),* acei demoni *daifioveq emxQbvioi <pvXaKeg bcvdpâituv* în care, prin voința lui Zeus, au fost preschimbați oamenii vîrstei de aur. Dacă ei au primit ca sarcină să vegheze la dreapta exercitare a regalității, în dublul său aspect să nu năpăstuiască pe ceilalți prin sentințe nedrepte şi sâ-i respecte pe zei -, se înțelege mai bine că statutul lor postum le-a fost hărăzit ca „privilegiu regal" *(yepa£ fiaoChriiov)* şi că ei sînt numiți *irXovTodoTai* împărțitori de bogăție: de dreapta justiție a suveranului depind de fapt, pentru supuşi, acea binecuvîntată abundență, acea pace înfloritoare ce constituie, în plină vîrstă a fierului, prețioasa reflectare a unei vîrste de aur dispărute.

Dar ce se întîmplă cu oamenii vîrstei de argint, urmaşii celor din vîrsta de aur, în zorile umanității, după dispariția lor? Asemeni regilor răi, interpelați de Hesiod şi a căror vină e dublă - ei se năpăstuiesc unii pe alții *(âXXrjXovq rpiftovoi),* nu se tem de zei -, oamenii vîrstei de argint, la capătul existenței lor copilăreşti, dau dovadă de necumpătare unii față de alții *(vQpiv... ovk ebvvavro âXXrfXwv âirexeLu)* şi nesocotesc toate îndatoririle față de zei. Alăturată vîrstei de aur, dar schimbînd pe *dike* în *hybris,* vîrsta de argint este singura dintre primele patru care provoacă mînia suveranului zeilor *(xoXov^voq).* Zeus o ascunde *(eKpv\pc)* în acelaşi chip în care, mîniat împotriva Titanului Prometeu *(xoXowo&nevoq),* el ascunde *(eKpvipe, Kpi>\pe)* oamenilor ceea ce îi făcea să trăiască odinioară în abundența şi fericirea vîrstei de aur. Regele zeilor face să dispară această seminție, pentru a o pedepsi de a nu fi adus Fericiților Nemuritori cinstirile *(nfiai)* ce li se cuvin de a nu le fi oferit sacrificiile pe care le cere *themis* de la oameni.
Paradoxul este că soarta rezervată acestor nelegiuiți implică, după pedepsirea lor, atunci cînd pămîntul i-a acoperit, nu mai

puţin o *time,* „restrictivă" desigur, aşa cum o arată şi adverbul e/iTTîjg, cu mult inferioară celei sortite fericiţilor zei, inferioară, de asemenea *(devrepoi),* şi celei pe care Zeus o acordă, ca *geras* regal, oamenilor vîrstei de aur. Aceasta rămîne totuşi o *time* care arată că, pentru Hesiod, oamenii vîrstei de argint, după moartea lor, fac obiectul, sub o formă sau alta, a ceea ce trebuie numit un cult. Care este natura acestuia şi cărui tip de putere religioasă îi este adresat? Răspunsul este cu atît mai dificil cu cît textul este pasibil de mai multe lecturi. Singurul punct sigur, privind această categorie a defuncţilor „cinstiţi" de către oameni, este faptul că „sînt denumiţi *nâmpec;,* fericiţi". Or, în paragraful referitor la oamenii vîrsei de argint, acest termen este exact acela pe care Hesiod l-a folosit în două rînduri, pentru a-i desemna pe Nemuritori *(ctd&votToi),* pe zeii *(6 coi)* care trăiesc în Olimp, în acelaşi mod în care cuvîntul *time* se aplică atît cinstirii zeilor, cît şi respectului arătat statutului

postum al celei de-a doua seminţii. Totuşi, dacă în cvasitotali-tatea cazurilor, *fiăKaneq* se referă pentru Hesiod la Nemuritori, la zeii olimpieni, două excepţii există în *Munci şi Zile.* Prima are în vedere *vi\aoi nwc&pwv* (171), Insulele Fericiţilor, sălaşul semizeilor, al eroilor fericiţi *(b\6toi);* a doua priveşte pe muritorul de rînd (549), ale cărui cîmpuri sînt fertilizate de un nor „încărcat cu grîu" ce se răspîndeşte din ceruri. în aceste două exemple, *ii&Kctp* se referă la o stare de fericire, de abundenţă care, fie în mod constant (Insulele Fericiţilor), fie pentru anul ce vine (muritorul a cărui recoltă va fi înfloritoare), evocă existenţa adevăraţilor *makares* şi apropie în această privinţă anumiţi muritori de zeii fericiţi a căror viaţă e lipsită de oboseală, de trudă şi de griji. Dar morţii din vîrsta a doua nu sînt denumiţi doar *makares.* Ei mai sînt şi *hypochthonioi,* termen care îi asociază cu oamenii vîrstei de aur, calificaţi drept *epichîhonioi,* opunîndu-se ca locuitori subpămînteni faţă de cei ce trăiesc la suprafaţă. Putem fi deci tentaţi, aşa cum am fost şi eu şi Goldschmidt, după mulţi alţii, să „despărţim" destinele postume ale primelor două vîrste şi să vedem în fiecare originea puterilor care formează împreună categoria *daî/iopeq* : *baifioveq* denumiţi *eadXoi,* pentru a le marca superioritatea valorică, şi *einxOovioi,* fiindcă ei sălăşluiesc pe pămînt, pentru vîrsta de aur; *Sainopeq* inferiori, *bevrepoi,* dar a căror calitate demonică ar fi conotată prin termenul /xa/capeg şi confirmată de paralelismul *virox06i>ioL-eiux6onoi.* Această interpretare este, cel puţin în parte, solidară cu corectitudinea propusă, la versul 141, de Peppmiiller, şi adoptată de Mazon şi Rzach, din *Ovr\Toi* al manuscriselor în *dvqToiq.* Pasajul privind destinul oamenilor vîrstei de argint după dispariţia neamului lor s-ar citi, în acest caz, în maniera următoare: ei sînt aceia care sînt denumiţi de muritori, fericiţi inroxflovioi. Dar dacă este menţinut termenul *dvqroi* din manuscrise, aşa cum fac alţi editori, West în mod special, sensul este modificat: ei sînt denumiţi *v* fericiţi muritori, *tiăKapcq 9u7]tol.* Alăturat lui termenul *nămpeq* nu ar mai reprezenta un stadiu înrudit cu cel de *dmfioveq.* Dimpotrivă, el ar exprima opoziţia dintre defuncţii primelor două vîrste. „Aşa cum *HoxOomoi* îi corespunde lui *emxOonoi, dvrjToi* îi corespunde lui *bai^ovcq.* Aceştia nu sînt zei. Termenul serveşte şi la excluderea conotaţiei divine de *Ix&Kapeq",* comentează West[16]. *Qirqroi* ar avea astfel o dublă funcţie: aceea de a sublinia hiatusul dintre vîrsta de aur şi cea de argint; aceea de a explicita contrastul dintre *fimapeq dvqroL* şi adevăraţii *fiaKapeq,* aşa-numiţii *deoi aftâvaroi.*

Această interpretare implică o serie de dificultăţi. Ea nu ţine cont deloc de legăturile care, pînă şi în opoziţia lor *(dike -hybris),* asociază foarte strîns vîrstele de aur şi argint pentru a face din ele un cuplu de vîrste complementare. Ea nu explică nici prin ce şi de ce vîrsta de argint face obiectul, după dispariţia sa, asemeni celei precedente, unei njttij, unui cult. Dacă intenţia lui Hesiod era de a nega oamenilor vîrstei de argint accesul postum la un statut dacă nu divin cel puţin apropiat de divinitate, adică demonic, din ce motiv să le aplice atunci calificativul de *nâKapeq* care, chiar precizat de *dvrjTol,* nu poate să nu evoce pe acei */xăKapeq deoi* din rîndurile anterioare? Ce pot fi în sfîrşit, dacă nu e vorba de eroi, acei *năKapeq dvqroi* decît varietăţi de *âainoveq* ? West recunoaşte că, la tragicii greci (Eschil, *Perşii,* 634 şi Euripide, *Alcesta,* 1003), *fiaKapCrriq* şi *(ia.Ka.pLoq* se află asociate cu statutul de (Sat/xwf şi că expresia *fiâicapeq Qvqroi* poate indica o condiţie totodată umană şi divină, ca aceea a Dioscurilor care, chiar „sub pămînt", au o *n/x-t),* în ciuda zeilor *(Odiseea,* 11, 30l-304). La

sfîrşitul lui *Rhesus* de Euripide, Muza, mama regelui Tracilor căzut sub sabia lui Ulise, proclamă soarta rezervată fiului ei în lumea de dincolo. El nu va coborî pînă în fundul Hadesului ca morţii obişnuiţi. „Ascuns" în cavitatea subpămînteană, el se va odihni acolo viu, „om şi zeu laolaltă, *apdpairodainuv"* [n]. O expresie analogă este folosită de Isocrate despre muritorul care, prin superioritatea sa în toate domeniile şi fericirea sa completă, *Evbcuiiovia,* s-a dovedit de la începutul
124
125
şi pînă la sfîrşitul vieţii sale, *naKapioToţaToq,* perfect fericit: se poate spune despre el că este ca un zeu printre oameni şi poate fi numit *baifuav Bin\T6q (Evagoras* 70-71). Aşa cum a observat Gr. Nagy[18], însuşi Hesiod prezintă în *Theogonia* cazul unui demon muritor. Din Faeton, omul asemănător zeilor (987), Afrodita face, după moartea acestuia, gardianul subteran, *vqoitokoq nvxt-oq* al templului său (991), ceea ce înseamnă că, în locuinţa sacră a zeiţei, un *nvxoq,* o cavernă subterană a fost destinată ca mormînt acestui muritor devenit *8îoq baitiov,* demon divin[19].
Menţinerea termenului *6vt]Toi* în loc de *QvqTolc;,* la versul 141, nu ni se pare deci că ar desfiinţa ipoteza unei avansări a oamenilor vîrstei de argint, după moarte, la rangul de demoni. Apropiaţi de zei în timpul vieţii lor, asemenea predecesorilor din vîrsta de aur, chiar dacă greşelile lor i-au dus la nesocotirea acelei *n\â* proprie Nemuritorilor, ei îşi primesc, în cadrul repartizării funcţiilor postume, pe aceea care li se cuvine: aceea de demoni de rang inferior, plasaţi într-o locuinţă subterană, şi acţionînd numai acolo în loc să intervină pretutindeni în libertate, invizibili în mijlocul muritorilor, asemenea demonilor *epichthonieni,* puşi de Zeus să vegheze ca, la cei vii, *dihai* ale regilor să fie conforme cu justiţia supremă. Demonilor, intermediari între zei şi oameni, auxiliari ai lui Zeus, locuind nu în cer ca *theoi,* ci pe pămînt, amestecaţi cu această seminţie de creaturi efemere pe care ei înşişi le-au precedat, Hesiod le-ar asocia puteri ce erau venei ate în legătură cu o cameră funerară, ca acele morminte miceniene care, în cursul secolului al VÎII-lea, au început să facă obiectul unui cult, sau asemeni acelor caverne, *boîhroi,* cum a fost cea din Lebadeea, amenajată pentru consultarea lui Trophonios.
Dar dacă este extrem de greu a trece de la textul lui Hesiod la practica religioasă efectivă, legînd nemijlocit pe *baifiovet; eiuxdoviot* şi pe /xa/cape? *(nroxdouni* de culte contemporane bine precizate (şi tocmai aici teza lai Goldschmidt prezintă dificultăţi, dacă este interpretată în mod literal), putem admite,
126
fără a ieşi din text, că poetul, în cazul vîrstelor de aur şi argint, a arătat în mod clar că primii muritori a căror viaţă era încă apropiată zeilor, chiar dacă cei din vîrsta de argint, prin *hybris,* începuseră să se îndepărteze de ei, au dat naştere, o dată cu dispariţia lor, unor făpturi sacre, distincte de zei, dar ca şi aceştia, făcînd obiectul unui cult.
Situaţia se schimbă pentru, cele două vîrste următoare, amîndouă create de Zeus. Oamenii vîrstei de bronz nu sînt pedepsiţi de regele zeilor. în cazul lor, nu se face nici o aluzie, în ciuda *hybris-u\ui,* la vreo impietate oarecare, la vreun refuz de a aduce sacrificii Nemuritorilor. Fără a se gîndi la altceva decît la muncile lui Ares, ei mor aşa cum au trăit, războindu-se. Seminţia lor dispare la fel cum încetează bătălia: din lipsă de combatanţi. Ei se masacrează unii pe alţii, pier „supuşi de propriile lor braţe"; ei părăsesc lumina soarelui pentru a ajunge cu toţii în umedul Hades. Atunci cînd pămîntul i-a acoperit, ei dispar ca un fum în ceaţa ţinutului morţilor. în acest sens, statutul lor postum se înrudeşte cu acela al defuncţilor obişnuiţi. Ne putem întreba în consecinţă: evocînd destinul oamenilor vîrstei de bronz, Hesiod nu avea în minte practicile cultului funerar? Desigur, el nu se gîndea la ele în mod curent. Mai întîi pentru că nu face nici o referire la vreo *time* ce le-ar fi fost atribuită, contrar modului în care procedase pentru cele două vîrste anterioare; apoi şi mai cu seamă pentru că numindu-i *nonumnai,* „fără nume", el exclude, din partea celor vii către ei, orice fel de celebrare comemorativă. Anonimatul în care se cufundă, oricît de înspăimîntători ar fi fost, oamenii vîrstei de bronz, dispariţia lor în Hades fără a lăsa nici o urmă sau amintire în urma lor, îi opun în mod clar celor din viaţa care le succede şi care le este intim asociată. Eroii pier, ca şi predecesorii lor, în bătălii sîngeroase, ucigîndu-se între ei. Dar, drepţi şi mai curajoşi, numele şi gloria lor, cîntate mereu de poeţi, rămîn prezente de-a pururi în memoria oamenilor. Se poate oare vorbi în cazul lor de o *time* ce le-ar fi consacrată de oameni, iar intenţia lui Hesiod ar fi ea oare ca, prin aceştia, să
127
se refere într-o manieră mai precisă la ritualul cultului eroic? Răspunsul lui V. Goldschmidt este

afirmativ. Pentru el, ca şi pentru Mărie Delcourt la care se referă, „dacă Hesiod îi numeşte pe eroi semizei, o face fiindcă ei primeau în timpul său onoruri semidivine[20]." Eu scriam exact contrariul: „Nici la Hesiod, nici la Homer nu găsim atestarea unui *cult* al eroilor comparabil cu cel care apare organizat în cadrul regiei civice[21]." Judecată cam sumară şi pripită, ce era precizată şi nuanţată de o lungă notă a cărei formulare, şi mai ales concluzia, au primit „acordul complet" al lui V. Goldschmidt. Să încercăm astăzi să fim mai expliciţi. Reticenţele pe care le exprimam se situează pe două planuri ce trebuie bine deosebite: cel al textului, cu logica sa proprie; cel al cultului eroic, cu apariţia şi dezvoltarea sa.

Privitor la text, trebuie să începem prin a spune un cuvînt despre Homer. în *Iliada* şi *Odiseea,* termenul „erou" nu are, după cum ştie fiecare, nici o semnificaţie de cult: el desemnează un nobil sau un simplu războinic. Dar, contrar convingerilor mele mai vechi, aceasta nu înseamnă că în epoca în care au fost compuse poemele nu exista încă nici un cult de tip eroic, adică dedicat de un grup uman mormîntului vreunui personaj din timpurile îndepărtate. Descoperirile arheologice din ultimii ani au demonstrat că în a doua jumătate a secolului al VUI-lea se dezvoltă foarte rapid, în multe regiuni ale Greciei continentale, o refolosire în scopuri religioase a mormintelor miceniene căzute în paragină[22]. Atribuite unor figuri legendare devenite celebre prin tradiţia epică, aceste monumente fac obiectul unui cult funerar respectat, deosebit de ritualurile efectuate pentru un mort de către rudele sale apropiate, în cadrul vieţii de familie. Mai multe pasaje din Iliada, ce menţionează morminte ale celor vechi, chiar dacă nu se referă în mod explicit la un cult, nu pot fi înţelese decît avînd legătură cu acest obicei[23]. Astfel stau lucrurile cu mormîntul *(tumbos, sema, stele)* lui Ilos, eroul eponim al Ilionului. Situat în afara zidurilor, pe cîmpie, el serveşte drept loc de adunare şi sfat *(ŞovXrj)* pentru aceia dintre

şefii troieni care au voturi în consiliu *(Şov\t}<p6poL),* funcţie care evocă cu anticipaţie mormintele eroilor, din *agora,* în epoca cetăţii clasice. Monumentul funerar pe care troienii l-au ridicat cu mîinile lor „divinului Ilos" *(deloq)* capătă acest rol „prepolitic", întrucît păstrează rămăşiţele pămînteşti ale unui *TvaXmbq 8rnj.oyepu>v,* un Strămoş al Poporului, din vechime (Iliada, X, 414; XI, 166 şi 371; XXIV, 349; Cf. pentru mormîntul lui Aipytos, în Arcadia, II, 604; pentru Erehteu, pe Acropolele Atenei, II, 457).

Intre eroii puşi în scenă de epopeea homerică şi cei cărora le este adresat cultul incipient, diferenţa este marcată printr-o schimbare de perspectivă temporală în ceea ce-i priveşte. Pentru a le cînta vitejiile, poetul epic se situează - şi îi transportă şi pe auditori - în timpul eroilor; el intră în epoca ce i-a văzut aievea, devenind contemporanul oamenilor care se războiau glorios sub zidurile Tebei şi de-a lungul malurilor Troiei. Dimpotrivă, eroii cultului sînt legaţi, în ochii celor care îi cinstesc, de un timp îndepărtat şi apus; ei aparţin unei alte ere, ei formează o umanitate diferită de cea a muritorilor care-i venerează. Ei constituie „stirpea divină a eroilor" azi dispărută, din care nu au mai rămas ca urme vizibile pe pămînt, decît mormintele. Se întîmplă ca în textul *Iliadei* să se contureze, fugitiv, această a doua perspectivă. Pentru a vorbi de eroi, expresia *r)fxi6£wi> yevoq ctvbpwv,* vîrsta (sau generaţia) oamenilor semizei, nu se întîlneşte decît o singură dată în întreg poemul[2i]. Ea figurează într-un pasaj ale cărui sens şi funcţiune au fost bine sesizate de G. Nagy[2S]. Aceste cîteva versuri îl fac pe poet să iasă din timpul naraţiunii sale; ele îl distanţează de această vîrsta eroică în care se desfăşoară evenimentele narate de el. Deschizînd perspectiva unui viitor încă îndepărtat din care vor putea fi privite de departe acţiunile care constituie materia cîntului său, aedul, pentru o clipă, se proiectează pe sine în momentul în care Troia a fost cucerită şi distrusă, în care zidul ridicat de greci pentru a-şi apăra navele a dispărut, înghiţit de valuri: războinicii din cele două tabere au încetat de mult să mai

fie acei oameni vii pe care ni-i evocă ştiinţa Muzei; cîmpia ce serveşte drept teatru al luptei nu va mai păstra nici cea mai mică urmă a marilor fapte relatate de epopee. în acest moment textul, evadînd oarecum din propria sa temporalitate, în loc să-i numească pe actorii naraţiunii „eroi", ca de obicei, poate vorbi despre ei evocînd „stirpea oamenilor semizei".

Ce se întîmplă cu textul lui Hesiod? Oamenii celei de a patra vîrste sînt cei „care pieriră în greul război şi în dureroasa încleştare", unii în faţa zidurilor Tebei, ceilalţi la Troia, dincolo de mare. Este vorba aici, evident, de eroii tradiţiei epice. Nici o aluzie la vreo n/z??, nici o referire la vestigii sau morminte unde ei ar fi primit ofrande. Printre eroi, se disting două categorii. Despre unii *(Tovgn'eu ,* în versul 166), ni se spune că „ceasul morţii *(Oclvoltov reXog)* i-a ascuns", ceea ce îi apropie de oamenii vîrstei de bronz pe care îi surprinde neagra moarte *(fxeXag davaToq);* despre ceilalţi *(roîQ be* , versul 167), ni

se spune că Zeus le-a dat o viață *(fiiorop* , în contrast cu *dâvarog)* şi o reşedință, cu precizarea că ele se situează „dincolo de oameni", într-o lume aparte, în acele Insule ale Fericiților unde ei regăsesc condițiile vîrstei de aur, dar care are specificul, după text, de a nu mai ține nici o legătură cu lumea muritorilor vîrstei de fier, această umanitate de astăzi căreia îi aparține şi Hesiod. Destinul postum el eroilor, dacă el este rezervat unui grup de aleşi, printr-o favoare excepțională a lui Zeus, privilegiul de a fi luat de pe pămînt şi transportat într-o lume de dincolo fericită, se opune, ca şi destinul oamenilor din vîrsta de bronz, condiției defuncților din primele două vîrste, ridicați la rangul de demoni şi primind, din acest motiv, pe pămînt, cinstirea la care au dreptul din partea muritorilor cu care rămîn oarecum amestecați.
Referirea directă la un cult propriu-zis al eroilor pare deci să lipsească din text. E adevărat totuşi că menținînd „stirpea divină a oamenilor eroi numiți semizei", Hesiod nu mai priveşte pe membrii acestei seminții cum o făceau poemele epice. într-un mod mult mai radical decît Homer, în acel unic pasaj pe care
130
l-am semnalat, el se distanțează de vîrsta eroică, se delimitează de ea pentru a se situa într-un prezent care aruncă înapoi întreaga seminție a strămoşilor săi într-un alt timp decît al său, într-un trecut arhaic. Pentru a vorbi despre eroii din epopee, Hesiod adoptă aşadar perspectiva temporală a cultului eroic: eroii sînt prezentați ca oameni de odinioară, cînd zeii şi muritorii se puteau încă uni, nefiind despărțiți aşa cum sînt acum.
în finalitatea şi logica sa, textul rămîne distinct de realitățile cultului. El nu coincide în mod precis cu ele, chiar dacă ele permit o mai bună definire a cadrului religios în interiorul căruia trebuie situată narațiunea vîrstelor spre a-i limpezi intențiile. Dezvoltarea, între 750 şi 650 înainte de Christos, a unui cult adresat unui personaj uman şi muritor, ce a trăit în timpurile îndepărtate, cult celebrat Ia un mormînt din epoca micenianâ (oricare ar fi fost rațiunile ce puteau explica această practică şi formele, poate pur locale sau familiale, pe care ea le-a îmbrăcat la origini), punea în mod deschis în discuție raporturile dintre muritori şi nemuritori, distanța dintre oameni şi zei. Dacă anumiți muritori ce au trăit în alte timpuri decît ale noastre sînt obiectul unui cult permanent şi regulat, apar o serie de întrebări: ce anume a justificat în cazul lor această cinste? Ce rol le revine? Ce loc ocupă ei în economia puterilor supranaturale? Cum pot fi situați față de zeii nemuritori pe de o parte, şi față de morții obişnuiți, de cealaltă parte? Aceste întrebări se puneau cu atît mai multă acuitate cu cît practica cultului, încă slab fixată şi nesigură, nu reuşise încă, credem noi, să le găsească un răspuns clar. Inscripțiile la care se referă Victor Goldschmidt şi care, asemeni celor din Dodona. prezintă seria zei, eroi, demoni nu sînt anterioare secolului al IV-lea. Pitagoricienii şi Thales, cărora, după mărturii tîrzii, le-ar aparține prima diviziune a puterilor supranaturale în aceste trei categorii, nu ne fac să ne întoarcem în timp dincolo de secolul al Vl-lea. Această clasificare nu e, desigur, o simplă invenție mai mult sau mai puțin gratuită a lui Hesiod: toți termenii pe care-i foloseşte poetul, pentru a-i atribui diverselor vîrste
131
dispărute erau deja în uz, dar fără ca valoarea lor tehnică, specificitatea lor religioasă pe planul cultului să fie bine stabilite. Demonii vîrstelor de aur şi argint capătă la Hesiod funcții destul de apropiate de cele pe care le vor avea în sarcină ritualurile consacrate unor personaje eroice - ceea ce nu este surprinzător pentru că, în general, demonii nu sînt considerați, în practica religioasă a epocii clasice, morți divinizați. Construcția sistematică a lui Hesiod păstrează suficientă distanță față de tradițiile populare ale religiei din timpul său, răspunzînd totodată cu destulă precizie la noile întrebări ridicate de apariția unui cult al eroilor pentru ca un interpret atît de experimentat ca G. Nagy să poată susține că defuncții din primele două vîrste corespund, sub numele de *daimones,* dublei ipostaze a eroilor *în cult,* iar cei din următoarele două vîrste corespund dublei ipostaze, mereu contrastante, a eroilor *din epopee*[26].
Arătînd că „la Homer termenul *r)pwq* nu are o semnificație religioasă precisă" şi că la Hesiod „el apare pentru prima dată în cadrul unei clasificări a puterilor supranaturale cu o semnificație religioasă, dar fără a fi vorba de o *time,* de un cult, sau cel puțin de un cult public, depăşind cadrul familial în care se restrînge de obicei ritualul în cinstea morților", observam în lunga notă la care am mai făcut aluzie că, şi în acest caz, „Hesiod s-ar situa între lumea homerică şi lumea *polis-ului.* Pe plan teologic, prin nomenclatura sa de divinități, prin clasificarea sa în zei, demoni, morți, eroi el ar putea fi considerat cu adevărat un precursor. Se pare că tocmai astfel este înțeles de Platon şi de Plutarh *{Cratylos,* 397 şi urm. ; *Moralia,* 415 B). Homer nu numai că nu face din eroi o categorie religioasă, dar el nici nu

distinge cu precizie pe *dcoi* de *8ai(ioi>eq*. Plutarh are dreptate deci, atunci cînd scrie că Hesiod a fost primul care a stabilit aceste genuri de *KaBapwq* /cm *hwpiofxhwq*[21], cu claritate şi precizie".
Citînd aceste rînduri, Victor Goldschmidt scria: „Aici, acordul este deplin şi mă bucur că el se plasează sub seninul înțeleptului din Cheroneea[28]." în acest acord, datoria mea este
132
mare față de prietenul meu şi fiindu-i recunoscător mă bucur la rîndul meu de a ne regăsi împreună, la capătul discuției noastre, sub umbra impunătoare a lui Plutarh.
NOTE
1. *Histoire et Structure. A la memoire de Victor Goldschmidt.* Etudes reunies par Jacques BRUNSCHWIG, Claude IMBERT et Alain ROGER, Paris, Vrin, 1985, pp. 43-60.
2. V. GOLDSCHMIDT, Theologia, in Questions platoniciennes, Paris, 1970, cap. IX, pp. 141 - 159, cu Addendum, pp. 159-172; „Remarques sur la methode structurale en histoire de la philosophie", în *Metaphysique, Histoire de la philosophie. Recueil d'etudes offert ă Fernand Brunner,* Paris, 1981, pp. 213-240.
3. „Le mythe hesiodique des races. Sur un essai de mise au point", *supra,* p. 48.
4. „Remarques sur la methode structurale", *op. cit.,* pp. 219 - 220; cf. şi pp. 217-218.
5. Cf. la acest aspect remarcile lui P. PUCCI, *Levi-Strauss and the classical culture,* „Arethusa", 4, pp. 103-l17.
6. P. WALCOT, *The composition of „The Works and Days",* „Revue des etudes grecques", LXXIV (1961), pp. 4-7.
7. „Questions platoniciennes", IX, pp. 169-l70.
8. *Ibid.,* p. 169; cf. p. 155.
9. *Ibid.,* p. 169.
10. Cf. Comentariul lui M. L. WEST la versul 108, în HESIOD, *Works and Days,* Oxford, 1978, p. 178.
11. „Questions platoniciennes", IX, pp. 168-l69.
12. Asupra raporturilor şi diferențelor dintre mitul vîrstelor şi mitul lui Prometeu privind motivul tematic al separării oamenilor şi zeilor, am putut citi, datorită amabilității autoarei, studiul aflat sub tipar al lui Helen KING, *Hesiod and Hippocrates: the myth of the Five Ages and the Origin of Medicine.*
13. Cf. Jean RUDHARDT, „Le mythe hesiodique des races et celui de Promethee". Recherche des structures et des significations", în *Du mythe, de la religion grecque et de la comprehension d'autrui,* „Revue europeenne des sciences sociales", Geneve, 1981, tome XIX, nr. 58, pp. 255 - 257. Analiza lui J. Rudhardt reprezintă tentativa cea mai îndrăzneață de a armoniza mitul vîrstelor cu mitul lui Prometeu integrîndu-le pe amîndouă în cadrul
133
„cronologic" pe care îl implică succesiunea generațiilor divine şi înlocuirea regimului lui Cronos prin acela al lui Zeus. In această perspectivă se manifestă ruptura între vîrstele de aur şi argint, pe de o parte, şi seria celorlalte, pe de altă parte. între vîrsta eroilor şi cea de fier ar exista, dimpotrivă, un fel de continuitate. Oamenii vîrstei de fier ar continua vîrsta eroilor, sub o formă pervertită. De fapt, Hesiod nu spune în mod explicit că neamul eroilor a fost nimicit, ca şi celelalte; el nu foloseşte despre el formula „cînd pămînlul l-a acoperit"; el nu spune nici că oamenii vîrstei de fier au fost creați de Zeus sau de zei. în acest sens, există într-adevăr, în succesiune, chiar dacă e vorba de două vîrste diferite, desemnate prin denumiri distincte, o proximitate specială între vîrsta eroilor şi vîrsta de fier.
14. Asupra existenței comune a zeilor şi eroilor, cf. HESIOD, fr. 1, 5 şi urm. Merkelbach şi West.
15. *Odiseea, 9,* 105-l15; 187-l89; 274-276. Despre Ciclopii lui Homer ca mărturie a unui stadiu anterior şi primitiv al umanității, cf. PLATON, *Legile* III, 280 b.e.
16. *Op. cit.,* p. 186.
17. EURIPIDE. *Rhesus,* 970 şi urm.
18. Gregory NAGY, *The Best ofthe Achaeans. Concepts ofthe Hero in Archaic Greek Poetry,* Baltimore; London, 1979, p. 181.
19. în *Alcesta* lui Euripide, Alcesta, care a murit pentru soțul ei este, în lumea de dincolo, *n&Kctipa daifiav.* Mormîntul său este venerat asemeni zeilor *(Alcesta,* 1003 şi urm.). Cf. de asemenea, în *Perşii* lui Eschil. expresiile *\8ovioi baâyiovec; uyvoi,* în v. 628; *'wo&aiynjsv Paoikeix;* în v. 633.
20. „Questions platoniciennes", p. 165.
21. *Sitpra,* p. 99
22. J. N. COLDSTREAM, *Hern-ailts in the age of Homer,* „Journal of Hellenic Studies", 96 (1976), pp. 8 - 17; A. M. SNODGRASS, *Archaeology and the Rise of Greek State,* Cambridge, 1977, p. 31; *Les origines du culte des heros dans la Grece antique,* în *La Mort les morts dans les societes anciennes,* sous la direetion de G. GNOLI et J. P. VERNANT, Cambridge ct Paris, 1982, pp. 107- 119; Claude BERARD, „Recuperer la mort du prince: heroîsation et formation de la cite", *ibid.,* pp. 89- 105.
23. Cf. T. HADZISTELIOU PRICE, *Hero-Cult and Homer,* „Historia", 32 (1973), pp. 129- 142.
24. *Iliada,* XII, 22-23
25. *Op. cit.,* p. 160.
26. *Ibid.,* pp. 15l-l73.
27. Supra. p. 106, n. 108.
28. „Questions platoniciennes", pp. 162 şi 172.
134
Aspecte mitice ale memoriei

şi ale timpului

Aspecte mitice ale memoriei[1]

într-un număr din „Journal de Psychologie" consacrat constituirii timpului uman[2], dl. I. Meyerson sublinia că memoria, prin ceea ce are deosebit, reprezintă o invenție dificilă, o cucerire progresivă de către om a trecutului său individual, după cum istoria este pentru grupul social cucerirea trecutului său colectiv. Condițiile în care această descoperire a putut să se producă de-a lungul protoistoriei umane, formele pe care le-a căpătat memoria la origini, iată tot atîtea probleme care scapă investigației științifice. Dimpotrivă, psihologul care își pune întrebări asupra etapelor și direcției dezvoltării istorice a memoriei dispune de mărturii privind locul, orientarea şi rolul acestei funcții în societățile străvechi. Documentele care stau la baza studiului nostru se referă la divinizarea memoriei şi la elaborarea unei vaste mitologii a reminiscenței în Grecia arhaică. Este vorba de reprezentări religioase. Ele nu sînt gratuite. Considerăm că ele privesc în mod direct istoria memoriei. în diverse epoci şi în diverse culturi, există o solidaritate între tehnicile de rememorare practicate, organizarea internă a funcției, locul său în sistemul individual şi imaginea pe care oamenii şi-o fac despre memorie.

în panteonul grec figurează o divinitate care poartă numele unei funcții psihologice: *Mnemosyne,* Memoria. Exemplul, desigur, nu este unic. Vechii greci aşază în rîndul zeilor pasiuni

şi sentimente, *Eros, Al'dos, Phobos,* atitudini mentale, *Pistis,* calități intelectuale, *Metis* (înțelepciunea), greşeli sau rătăciri ale spiritului, *Ate* (Furia), *Lyssa* (Nebunia)[2hk]. Multe fenomene de acest fel, de ordin psihologic pentru noi, pot face obiectul unui cult. în cadrul unei gîndiri religioase, ele apar sub forma unor puteri sacre, depăşindu-l pe om şi copleşindu-P, chiar atunci cînd se simte stăpînit de ele. Cu toate acestea, cazul lui *Mnemosyne* pare să fie mai special. Memoria este o funcție extrem de elaborată, care se leagă de marile categorii psihologice, precum timpul şi eul. Ea implică un ansamblu de operațiuni mentale complexe, cu tot ceea ce ele comportă în materie de efort, antrenament şi exercițiu. Puterea de rememorare, aşa cum am mai spus, este o cucerire; sacralizarea lui *Mnemosyne* marchează valoarea ce îi este acordată într-o civilizație de tradiție pur orală cum a fost, între secolele al XH-lea şi al VlII-lea, înaintea răspîndirii scrisului, cea a Greciei[3]. Mai trebuie precizat ce reprezintă de fapt această memorie din care vechii greci fac o divinitate. în ce domeniu, pe ce căi, sub ce formă se exercită puterea de rememorare vegheată de *Mnemosyne?* Ce evenimente şi ce realitate are aceasta în vedere? în ce măsură se orientează ea către cunoaşterea trecutului şi construirea unei perspective temporale? Noi nu dispunem de alte documente în afara narațiunilor mitice. Dar, prin detaliile pe care ele ni le furnizează despre Mnemosyne, despre activitățile pe care le patronează, despre atributele şi puterile sale, putem spera la cîteva din trăsăturile acelei memorii arhaice şi să recunoaştem cîteva aspecte ale funcționării sale.

Zeiță titanidă, soră a lui *Cronos* şi *Okeanos,* mamă a Muzelor[4], al căror cor îl conduce şi cu care, uneori, se confundă, *Mnemosyne* patronează, după cum se ştie, darul poetic. Că acest dar necesită o intervenție supranaturală, este un fapt de Ia sine înțeles pentru vechii greci. Poezia constituie una din formele tipice ale stării de posedare şi ale delirului divin, starea de „entuziasm" în sens etimologic. Posedat de Muze,

poetul este interpretul lui *Mnemosyne,* aşa cum profetul, inspirat de zeu, este purtătorul de cuvînt al lui Apolo[5]. în rest, între divinație şi poezia orală aşa cum se exercită ea, în epoca arhaică, în confreriile aezilor, cîntăreților şi muzicienilor, există afinități, şi chiar interferențe, ce au fost de nenumărate ori semnalate[6]. Aedul şi profetul au în comun acelaşi dar de „a vedea", privilegiu pe care au trebuit să-l plătească cu propria vedere. Orbi în fața luminii, ei văd invizibilul. Zeul care îi inspiră le dezvăluie, într-un fel de revelație, realitățile care scapă privirii umane. Această dublă vedere se concentrează mai ales asupra acelor părți din timp inaccesibile muritorilor; ce s-a întîmplat cîndva, ce se va întîmpla în viitor. Ştiința sau înțelepciunea, *sophia[1],* pe care *Mnemosyne* o împărtăşeşte aleşilor săi este o „atotştiință" de tip divinatoriu. Aceeaşi formulă care defineşte la Homer arta profetului Calhas se aplică, la Hesiod, pentru *Mnemosyne:* ea ştie - şi ea cîntă - „tot ceea ce a fost, tot ce este, tot ce va fi"[8]. Dar, spre deosebire de profet care trebuie cel mai adesea să răspundă unor preocupări privind viitorul, activitatea poetului este orientată în mod exclusiv către trecut. Nu trecutul său individual, nici trecutul în general asemeni unui cadru vid, independent de evenimentele care se desfăşoară, ci „timpurile vechi", cu conținutul şi calitățile lor proprii: vîrsta eroică sau, şi mai departe încă, vîrsta primordială,

timpul originar.
Poetul are experiența imediată a acestor epoci îndepărtate. El cunoaşte trecutul pentru că are puterea de a fi prezent în trecut. A-şi aminti, a şti, a vedea, iată tot atîția termeni echivalenți. Un loc comun al tradiției poetice este acela de a opune tipul de cunoaştere al omului obişnuit: a şti din auzite pe baza mărturiei altora, pornind de la evenimente relatate, celei a aedului posedat de inspirație şi care este, asemeni celei divine, o viziune personală directă[9]. Memoria îl transportă pe poet în sînul evenimentelor vechi, în timpul lor[10]. Organizarea temporală a narațiunii sale nu face decît să reproducă seria evenimentelor, la care într-un fel el asistă, în chiar succesiunea lor pornind de la origine". Prezență directă în trecut, revelație imediată, dar divin, toate aceste trăsături, care definesc inspirația prin Muze, nu exclud
138
139
deloc pentru poet necesitatea unei pregătiri severe şi a unui gen de ucenicie a stării sale de vizionar. Nici improvizația în timpul cîntului nu exclude recurgerea fidelă la o tradiție poetică păstrată din generație în generație. Dimpotrivă, chiar regulile compunerii orale cer ca poetul-cîntăreț să dispună, nu numai de un repertoriu de teme şi narațiuni, ci şi de o tehnică a dicției gata formulată pe care să o folosească în mod nemijlocit, şi care implică folosirea de expresii tradiționale, a unor combinații de cuvinte deja fixate, a unor rețete de versificație prestabilite[12]. Nu ştim cum se iniția ucenicul-cîntăreț, din confreriile aezilor, în a stăpîni această limbă poetică[13]. Putem presupune că deprinderea artei poetice acorda un loc amplu exercițiilor mnemotehnice, în specia! recitării unor bucăți foarte lungi repetate pe dinafară[14]. O indicație în acest sens găsim la Homer. Invocația, către Muză sau către Muze, în afară de cazurile în care se situează, cum e natural, la începutul cîntului, poate introduce una din acele enumerări interminabile de nume de oameni, de ținuturi, de popoare, numite Cataloage. în cîntul al H-lea al *Iliadei,* „Catalogul vaselor de război" prezintă astfel un adevărat inventar al armatei aheene: nume de căpetenii, contingentele aflate sub ordinele lor, locurile de origine, numărul navelor de care dispun. Lista se întinde pe 265 de versuri. Ea se deschide prin invocația următoare: „Spuneți acum mai departe, voi Muzelor olimpiene/ Voi doar zeițe sînteți şi ca martore totul cunoaşteți;/ Veştile noi auzim, dar faptele nu le cunoaştem/ Spuneți-mi care erau între ahei căpitanii şi Domnii?"[15] „Catalogul navelor" este urmat imediat de „Catalogul celor mai buni războinici şi celor mai buni cai aheeni", care se deschide printr-o nouă invocație către Muze, după care vine la rînd „Catalogul armatei troiene". Ansamblul formează aproape jumătate din cîntul al II-lea, în total aproape 400 de versuri, compuse aproape exclusiv dintr-o suită de nume proprii, ceea ce presupune un adevărat antrenament al memoriei.
Aceste liste de nume pot să pară fastidioase. Predilecția pe
140
care le-o arată Homer şi, mai mult încă, Hesiod, demonstrează că ele joacă în poezia lor un rol de primă importanță. Prin ele se fixează şi se transmite repertoriul cunoştințelor care permit colectivității să-şi descifreze „trecutul". Ele constituie într-un fel arhivele unei societăți fără scriere, arhive pur legendare, care nu răspund nici unor exigențe administrative, nici unei glorificări regale sau vreunui scrupul istoric[16]. Ele tind să pună în ordine lumea eroilor şi a zeilor, pentru a le face un inventar cît mai riguros şi mai complet posibil. în aceste repertorii de nume ce stabilesc lista agenților umani şi divini, care precizează familia, țara, descendența şi ierarhia lor, diversele tradiții legendare sînt codificate, materia narațiunilor mitice este organizată şi clasată.
Această grijă pentru formularea exactă şi enumerarea completă conferă poeziei vechi - chiar atunci cînd ea are în vedere în primul rînd desfătarea, cum e cazul lui Homer - o rectitudine aproape rituală. Herodot va putea scrie că lumea zeilor greci, pînă atunci anonimă, o dată cu poemele lui Homer şi Hesiod, a fost identificată, definită şi clasată[17]. Acestei ordonări a lumii religioase îi este asociat îndeaproape efortul poetului de a determina „originile". La Homer, nu este vorba decît de a fixa genealogiile oamenilor şi zeilor, de a preciza proveniența popoarelor, a familiilor regale, de a formula etimologia anumitor substantive proprii şi *aition-ul* unor epitete de cult[18]. La Hesiod, această căutare a originilor capătă un sens cu adevărat religios şi atribuie operei poetului caracterul unui mesaj sacru. Fiicele lui *Mnemosyne,* atunci cînd îi oferă sceptrul înțelepciunii, *skeptron,* tăiat din lemn de laur, l-au învățat „Adevărul"[19]. Ele i-au transmis „frumoasa cîntare" cu care vrăjesc auzul lui Zeus, şi care istoriseşte începutul a toate. Muzele cîntă într-adevăr, începînd cu originea - ei; *âpxfig- ˣ,* apariția lumii, geneza zeilor, naşterea umanității. Trecutul astfel dezvăluit este mult mai mult decît

antecedentul prezentului: el este izvorul său. Revenind în timp pînă la el, rememorarea nu caută să situeze evenimentele într-un cadru temporar, ci să
141
ajungă la rădăcinile existentului, să descopere originarul, realitatea primordială din care s-a născut cosmosul şi care permite să fie înțeleasă devenirea în ansamblul ei.
Această geneză a lumii a cărei evoluție este povestită de Muze, implică şi noțiunile de „înainte" şi „după", dar ea nu se desfăşoară într-o durată omogenă, într-un timp unic. Acest trecut nu este ritmat de o *cronologie,* ci de *genealogii.* Timpul pare inclus în raporturile de filiație. Fiecare generație, fiecare „vîrstă^Yej'og, îşi are timpul său propriu, „evul" său a cărui durată, flux şi chiar orientare pot să difere cu totul[21]. Trecutul se stratifică într-o succesiune de „vîrste". Aceste vîrste formează „timpurile vechi"[22], dar ele nu încetează de a exista, şi unele dintre ele au chiar mai multă realitate decît pot avea viața prezentă şi vîrsta actuală a umanității. Contemporane ale timpului originar, realitățile primordiale precum *Gaia* şi *Uranos* rămîn baza neclintită a lumii actuale. Puterile haosului, *Titanii,* născuți din *Uranos,* şi monştrii învinşi de *Zeus* continuă să trăiască şi să se agite sub pămînt, în adîncul lumii infernale[23]. Toate semințiile străvechi ale oamenilor care au dat numele lor timpurilor de odinioară, vîrstei de aur, sub domnia lui *Cronos,* apoi vîrstei de argint şi de bronz, în sfîrşit vîrstei eroice, sînt încă prezente, pentru cine ştie să le vadă, duhuri plutind deasupra pămîntului. demoni subterani, sau oaspeți, la capătul Oceanului, ai Insulelor Fericiților[24]. Mereu prezenți, mereu încă vii, aşa cum îi arată şi numele[25], sînt cei care i-au urmat lui *Cronos* şi au stabilit prin domnia lor ordinea lumii, Olimpienii. De la naştere, ei trăiesc într-un timp străin de bătrînețe şi moarte. Vitalitatea neamului lor se întinde şi va dura de-a lungul tuturor epocilor, într-un elan tineresc inalterabil.
Nu se poate spune prin urmare că evocarea „trecutului" face să retrăiască ceea ce nu mai există, dîndu-i, în mintea noastră, iluzia unei existențe. în nici un moment reîntoarcerea în timp nu ne face să părăsim realitățile actuale. îndepărtîndu-ne de prezent ne distanțăm doar de lumea vizibilă; noi ieşim din universul nostru uman, spre a descoperi, dincolo de el, alte regiuni ale
142
firii, alte niveluri cosmice, în mod normal inaccesibile: dedesubt, lumea infernală cu tot ce o populează, deasupra lumea zeilor olimpieni. „Trecutul" face parte integrantă din cosmos; a-l explora înseamnă a descoperi ceea ce se ascunde în adîncurile ființei. Istoria pe care o cîntă *Mnemosyne* este o descifrare a invizibilului, o geografie a supranaturalului.
Care este atunci funcția memoriei? Ea nu reconstituie timpul; ea nici nu-l anulează. Lăsînd să cadă bariera ce separă prezentul de trecut, ea aruncă o punte între lumea celor vii şi această altă Sume la care revine tot ce a părăsit lumea solară. Ea realizează pentru trecut o „evocare" comparabilă cu aceea efectuată pentru morți de ritualul homeric e/c/cX^anj[26]: apelul către cei vii şi venirea la lumina zilei, pentru cîteva clipe, a unui defunct reîntors din lumea infernală; asemănătoare şi călătoriei mimate în anumite consultații oraculare: coborîrea unui muritor în ținutul morților spre a afla - spre a vedea - ceea ce vrea să cunoască. Privilegiul pe care *Mnemosyne* îl conferă aedului este acela al unui contact nemijlocit cu lumea de dincolo, posibilitatea de a intra şi de a reveni liber din ea. Trecutul apare ca o dimensiune a lumii de dincolo.
încredințîndu-i lui Hesiod secretul originilor. Muzele îi revelează un mister. *Anamnesis-ul,* amintirea, apare în poezia de inspirație morală şi religioasă deja ca o formă de inițiere. Alesul care beneficiază de ea este el însuşi transformat. în acelaşi timp în care se dezvăluie ochilor săi „adevărul" devenirii - stabilirea definitivă a ordinii cosmice şi divine, dezordinea progresivă în lumea muritorilor[27] -, viziunea timpurilor de odinioară îl eliberează într-o oarecare măsură de relele care copleşesc umanitatea de astăzi, în vîrsta de fier. Memoria îi conferă un fel de transmutație a experienței sale temporale. Pentru contactul pe care îl stabileşte cu primele vîrste ale umanității, cu acel *aiuu* divin, timpul primordial, ea-i permite să scape timpului vîrstei a cincea, făcut din trudă, necazuri şi griji[28]. *Mnemosyne,* cea care aduce amintirea, este la Hesiod şi
143
aceea care face să fie uitate necazurile, aşa-numita *icaicmv*[29]. Rememorarea trecutului are drept compensație necesară „uitarea" prezentului.
Nu ne va surprinde deci să o găsim, la oracolul din Lebadeea, unde era mimată în peştera lui Trophonius o coborîre în Hades, pe *Lethe,* Uitarea, asociată cu *Mnemosyne* şi formînd cu aceasta un cuplu de puteri religioase complementare[30], înainte de a pătrunde în gura Infernului, consultantul,

supus deja unor rituri purificatoare, era dus lîngă două izvoare numite *Lethe* şi *Mnemosyne.* Bînd din primul, el uita totul despre existenţa sa umană şi, asemeni unui mort, el intra în domeniul întunericului. Apa celui de-al doilea izvor avea să-i permită să reţină tot ceea ce văzuse şi auzise în lumea cealaltă. La întoarcere, el nu se mai limita la cunoaşterea prezentului; contactul cu lumea de dincolo îi revelase trecutul şi viitorul.

Uitarea este deci o apă a morţii. Nimeni nu poate ajunge pe tărîmul umbrelor fără a fi băut din ea, adică fără a-şi fi pierdut memoria şi conştiinţa. Memoria apare, dimpotrivă, ca un izvor al nemuririi, *âdâuarog nrjyri* despre care vorbesc anumite inscripţii funerare şi care îi asigură celui decedat supravieţuirea în lumea de dincolo[31]. Tocmai pentru că moartea este definită ca domeniu al uitării, *Arjdrjg irc8ioi>*[32]*,* cel care îşi păstrează memoria în Hades transcende condiţia de muritor. Pentru el nu mai există nici opoziţie, nici graniţă între viaţă şi moarte. El circulă liber de la o lume la alta. în această privinţă, el seamănă cu un personaj de genul lui Ethalide, fiu al lui Hermes, căruia tatăl său, spre a-l face nemuritor, i-a dăruit o „memorie inalterabilă": „Chiar atunci cînd trecu Aheronul, spiritul său n-a fost înghiţit de uitare; deşi el locuieşte cînd în lumea umbrelor, cînd în cea a luminii solare, el păstrează mereu amintirea celor văzute."[33] Acest privilegiu al nemuririi va căpăta pentru Ethalide o semnificaţie specială pe care o vom pune în legătură cu credinţa în metempsihoză. Dar acelaşi privilegiu aparţine deja, într-o tradiţie mai veche, tuturor celor a căror memorie ştie să întrevadă, dincolo de prezent, ceea ce este ascuns în

144

adîncul insondabil al trecutului şi ce se urzeşte în taină pentru timpurile viitoare. Astfel se întîmplă cu vizionari ca Tiresias şi Amphiaraos[34]. în mijlocul umbrelor şovăitoare din Hades, ei rămîn activi şi lucizi, fără să uite nimic din viaţa lor terestră, aşa cum au ştiut să capete şi memoria timpurilor invizibile ce aparţin lumii de dincolo.

Mnemosyne din ritualul de la Lebadeea este încă în multe privinţe înrudită cu zeiţa ce patronează, la Hesiod, inspiraţia poetică. Ca mamă a Muzelor, ea are drept menire de a revela „ce a fost şi ce va fi". Dar asociată cu *Lethe,* ea capătă aspectul unei forţe infernale, acţionînd în pragul trecerii spre moarte. Lumea de dincolo, la care iniţiatul accede prin ea, se identifică cu lumea morţilor[35].

într-o serie de documente, cu dată, origine şi menire extrem de diverse, dar cu o orientare „mistică" deopotrivă, regăsim cuplul Memorie-Uitare, dar de această dată în miezul unei doctrine despre reîncarnarea sufletelor. în contextul acestor mituri escatologice, *Mnemosyne* s-a transformat. Ea nu mai este aceea care cîntă trecutul primordial şi geneza cosmosului. Putere de care depinde destinul sufletelor după moarte, ea este legată acum de istoria mitică a indivizilor, de avatarurile incarnărilor lor succesive. Totodată ea nu mai dezvăluie muritorilor secretul originilor, ci modalitatea de a ajunge la scopul timpului, de a pune un capăt ciclului generaţiilor.

Această schimbare reflectă o întreagă serie de preocupări şi cerinţe noi, străine de poezia lui Homer şi Hesiod. Ea corespunde unei căutări a mîntuirii ce se însoţeşte, în curentul de idei care ne interesează, cu o meditaţie, mai mult sau mai puţin elaborată filosofic, asupra problemelor Timpului şi Sufletului. Transpunerea lui *Mnemosyne* de pe planul cosmologiei pe acela al escatologiei modifică întregul echilibru al miturilor memoriei; dacă ele păstrează temele şi simbolurile vechi, ele le schimbă însă în profunzime sensul. Imaginile care, în descrierea

145

tradiţională, erau legate de Hades: pustietate, ţinut îngheţat, regat al umbrelor, lume a uitării, sînt aplicate acum vieţii terestre, văzută ca un loc de grele încercări şi pătimiri[36]. Exilul sufletului nu mai coincide cu părăsirea trupului lipsit de viaţă, cu zborul subpămîntean al unei fantasme neputincioase şi inconştiente; ci dimpotrivă, cu întoarcerea pe pămînt spre a intra într-un corp. Sufletul apare cu atît mai „lucid" şi mai puţin „uituc", cu cît a reuşit să se elibereze de această unire[37]. Apele lui *Lethe* nu-i mai întîmpină, în pragul lui Hades, pe cei care, trecînd din viaţă spre moarte, vor uita în lumea infernală lumina solară. Ele şterg, la cei care, în sens invers, revin pe pămînt pentru o nouă incarnare, amintirea lumii şi realităţilor cereşti cu care sufletul este înrudit. Apa Uitării nu mai este simbolul morţii, ci al reîntoarcerii la viaţă, la existenţa în timp. Sufletul care nu s-a ferit să bea din ea, „plin de uitare şi răutate"[38], este aruncat din nou pe acest pămînt unde domneşte legea inflexibilă a devenirii. El crede că începe o dată cu naşterea o viaţă pe care o va încheia cu moartea. Dar în domeniul timpului, nu există nici început, nici sfîrşit adevărat. Sufletul nu face decît să reia la infinit acelaşi ciclu de experienţe - uitînd de fiecare dată fazele anterioare -, neputîndu-le atinge capătul, acel *reXog,* cuvînt care nu înseamnă, în sens temporal, numai sfîrşitul unei perioade, ci şi. în sens religios, iniţierea care

permite celui ce şi-a „săvîrşit" astfel o etapă din viaţa sa, accesul la o formă nouă de existenţă[39]. Angrenată în ciclul devenirii, *κνκΧοϱ ycvioeaic;*[40], învîr-tindu-se în „cercul necesităţii"[41], înlănţuită de „roata fatalităţii şi a naşterii"[42], viaţa celor ale căror suflete trec alternativ dintr-un corp de om într-unui de animal sau plantă, reproduce pe pămînt imaginea tradiţionalilor damnaţi ai Infernului: Sisif împingînd la nesfîrşit o stîncă ce cade mereu înapoi; Ocnos împletind o funie de trestie pe care o roade o măgăriţă; Danaidele încercînd în van să umple un butoi fără fund cu apa scursă dintr-o sită plină de găuri -, acea sită despre care Platon va spune că este sufletul acestor nenorocite, incapabil, din uitare, să-şi păstreze conţinutul[43].

în inscripţiile de pe lamelele de aur purtate de cei decedaţi pentru a-i călăuzi prin labirinturile lumii de dincolo, *Lethe* figurează, la răscrucea drumurilor, ca izvor de care este interzis a se apropia, pe partea stingă. Astfel, sufletul poate în mod definitiv „să evadeze din tristul ciclu al durerilor", să scape de reîncarnări şi omul să devină zeu[44]. Aceleaşi teme, aceleaşi imagini se regăsesc în mitul platonician din *Republica^:* sufletele însetate trebuie să evite să bea din fluviul de pe cîmpia *Lethei* o apă „pe care nici un recipient nu o poate păstra", şi care, aducîndu-le uitarea, le trimite din nou să renască. La Platon, această uitare ce constituie vina esenţială a sufletului, maladia sa specifică, nu este altceva decît ignoranţa. în apele lui *Lethe,* sufletele îşi pierd amintirea adevărurilor eterne pe care le-au putut contempla înainte de a reveni pe pămînt, dar *anamnesis,* redîndu-le adevărata natură, le va permite să le regăsească.

Miturile memoriei sînt astfel integrate, la Platon, într-o teorie generală a cunoaşterii. Dar legătura pe care acestea o păstrează pînă şi în filosofia cu credinţa în reîncarnări lasă să se presupună că au avut, la origine, o legătură mai directă cu avatarurile sufletului de-a lungul existenţelor sale anterioare[46]. Confruntarea textelor diverse care păstrează urme ale unor astfel de legende confirmă această ipoteză. în lamelele de la Petelia şi de la Eleutherna, sufletul care a ştiut să evite fluviul *Lethe* şi să găsească, pe partea sa dreaptă, calea cea bună, întîlneşte un izvor ce vine din lacul lui *Mnemosyne.* Proclamîndu-şi puritatea şi originea sa celestă, sufletul cere gardienilor să-l lase să-şi potolească setea: „Daţi-mi repede din apa proaspătă ce se scurge din lacul Memoriei. - Iar ei îţi vor da, fără împotrivire, să bei din izvorul sfînt şi. după aceea, vei domni printre eroi". în textul de pe lamelele găsite Ia Thurium, sufletul care porneşte pe drumul din dreapta şi care se declară pur şi de stirpe divină este salutat drept „cel ce a pătimit", „cel ce a plătit preţul faptelor

146

147

nedrepte"[47]; el evadează astfel din tristul ciclu al durerilor: „vei fi zeu şi nu vei mai fi muritor..., - din om ai devenit zeu...".

Această idee că sufletul, pentru a se ridica pe scara spiritelor şi a ajunge în final la condiţia de erou şi zeu[48], trebuie, în cursul vieţii, să se purifice prin expiere, plătind preţul păcatelor sale, o aflăm într-o formă mai explicită, în textele lui Pindar şi Empedocle: este vorba de „păcate vechi", de răul pe care sufletul l-a făcut cîndva, în existenţele sale anterioare[49]. După Pindar, sufletele celor care „şi-au plătit o veche pată"[50] dau naştere, pentru ultima lor reîncarnare, fie unor regi, fie unor învingători în întreceri sau unor „înţelepţi" - trei tipuri de „oameni divini" ce vor fi cinstiţi după moarte ca nişte eroi[51]. Pentru Empedocle, sufletele pătate de sînge sau sperjur „rătăcesc izgonite timp de treizeci de mii de anotimpuri departe de cei Fericiţi şi capătă prin naştere, de-a lungul ciclului vîrstelor, toate formele muritoare..."[52]. La capătul acestui periplu expiatoriu, ele se incarnează în oameni a căror ştiinţă şi îndeletnicire îi aduc în postura de personaje „demonice": lată-i în fine prezicători, poeţi, medici şi conducători de oameni pe pămînt. Apoi ei renasc în rîndul zeilor..., împărţind locuinţa cu ceilalţi nemuritori, eliberaţi de griji, deasupra destinului şi distrugerii"[53]. Vizionar, poet, medic, căpetenie, magul Empedocle este toate acestea laolaltă. De aceea el se prezintă ca *deîoq avrip,* deja eliberat de condiţia de muritor: „Sînt eliberat veşnic de moarte, zeu nemuritor pe care toţi îl venerează..."[54]. Contrar celor pe care îi califică „oameni ai unui iute destin"[55], pentru că durata unei vieţi limitată între naştere şi moarte înseamnă pentru ei timpul existenţei umane, înţeleptul, ajuns atoateştiutor, cunoaşte adevărul suprem că pentru muritori nu există în realitate nici început, nici sfîrşit, ci doar ciclurile metamorfozelor[56]. Despre sine Empedocle păstrează amintirea acestui întreg trecut pe care alţii îl uită la fiecare renaştere: „Rătăcitor exilat din lăcaşul divin..., am fost cîndva băiat sau fată, un tufiş sau o pasăre, un mut peşte din mare..."[57].

Această rememorare a vieţilor anterioare, cu greşelile şi

148

păcatele lor, nu face decît să justifice regulile vieții ascetice care asigură, după doctrina „Purificărilor", salvarea sufletului şi evadarea sa din ciclul naşterilor. Efortul memoriei este el însuşi „purificare", disciplină ascetică. El constituie un adevărat exercițiu spiritual, despre care, în poemul lui Empedocle, există o indicație ce permite să se întrevadă forma şi menirea acestuia. Acela ce se proclamă un zeu printre muritori omagiază înțelepciunea excepțională a unui dintre înaintaşii săi, un om a cărui gîndire, în loc de a se limita la prezent, „cuprinde cu uşurință evenimentele din zece, douăzeci de vieți omeneşti"[58]. Aluzia se referă foarte probabil la Pitagora, cu a sa legendă despre seria vieților sale anterioare[59]. Se spune că Pitagora îşi amintea să fi trăit, în timpul războiului Troiei, sub înfățişarea lui Euphorbius, cel ucis de Menelaus. în lista încarnărilor sale figura şi acel Ethalide despre care am mai vorbit, ce-şi păstra memoria inalterabilă atît în viață, cît şi în moarte. Exista o tradiție ce pretindea că începînd cu Ethalide darul *anamnesis-ului* se transmisese tuturor membrilor seriei pînă la Pitagora[60]. Aceste povestiri trebuie puse în legătură cu „exercițiile de memorare" uzitate în viața pitagoreică[61]. Obligația pentru membrii sectei de a-şi rememora în fiecare seară toate evenimentele zilei respective nu are doar valoarea morală a unui examen de conştiință. Efortul de memorare, dus, după exemplul fondatorului sectei, pînă la cuprinderea istoriei sufletului de-a lungul a zece sau douăzeci de vieți omeneşti, ne-ar permite să aflăm cine sîntem, să ne cunoaştem propria *psyche,* acest *daimon* venit să se reîncarneze în noi[62]. *Anamnesis-vl* vieților anterioare constituie, după formula lui Produs, o purificare a sufletului[63]: pentru a-şi reaminti întreaga înlănțuire a vieților sale trecute, el trebuie să se elibereze de trupul care îl leagă de viața prezentă. Această asceză de rememorare este descrisă de Empedocle ca „o încordare a tuturor forțelor spiritului"*[64],* iar Platon, conform a ceea ce el numeşte „o îndelungată tradiție", o consideră o concentrare a sufletului care, pornind din toate părțile trupului, se adună în el însuşi, se reculege pur şi fără

149

cusur, complet separat de trupul cu care era amestecat[65]. Gîndirea lui Empedocle şi a lui Platon nu se situează pe acelaşi plan. Dar ceea ce unul preia în mod direct, iar celălalt transpune la nivel filosofic, este una şi aceeaşi veche tradiție a magilor, a cărei amintire s-a transmis prin şcoala pitagoreică. Aşa cum a observat dl Louis Gernet, Empedocle se foloseşte, spre a denumi „spiritul", de vechiul termen *irpairCdeg,* unul din acele cuvinte care indică laolaltă, fără a le deosebi în mod clar, un organ al corpului uman şi o activitate „psihică" **; *irponri8e<;* este de fapt diafragma, a cărei „încordare" reglează sau chiar opreşte respirația. Sînt cunoscute, de altfel, legăturile ce unesc, în gîndirea greacă arhaică, sufletul şi suflul respirației. Formulele lui Platon despre suflet ce se adună în el însuşi pornind din toate părțile trupului, evocă acea credință, împărtăşită, după Aristotel, de Orfici, că sufletul este risipit în trupul care-l găzduieşte, luat de vînturi, în timpul respirației[67], încordare a acelor *prapides,* concentrarea suflului lui *psyche:* exercițiile spirituale de rememorare au putut fi cîndva solidare cu tehnicile de control ale respirației ce trebuiau să permită sufletului să se concentreze pentru a se elibera de trup şi a călători în lumea de dincolo. Legenda magilor le atribuie tocmai puteri de acest gen. Sufletul lor părăseşte trupul şi revine în el după voie, lăsîndu-l. uneori pentru ani de zile, întins fără suflare şi fără viață într-un fel de somn cataleptic[68]. Din aceste incursiuni în lumea cealaltă, sufletul se întoarce posesor al unei cunoaşteri profetice. La un Epimenides, această ştiință a prezicerii este în întregime „retrospectivă"[69]: ea este orientată înspre păcatele originare, rămase necunoscute, pe care le revelează şi de care curăță sufletul prin rituri purificatorii.

înrudirea dintre extazul rememorator al lui Epimenides şi *anamnesis-u* vieților anterioare al pitagoreismului, va apărea cu atît mai frapantă cu cît personajul profetului purificator se remarcă în viața sa personală printr-o disciplină ascetică. De la tehnicile şamanice cultivate de către magi la exercițiile spirituale de memorare, trecerea se operează într-un mediu de sectă

150

preocupat de propria mîntuire, atunci cînd vechea idee a unei libere circulații între morți şi vii se precizează sub forma nouă a unei teorii a palingenezei. Această doctrină, care concentrează *anamnesis-ul* asupra istoriei individuale a sufletelor, conferă efortului de rememorare o menire morală şi metapsihică fără precedent. Regăsind amintirea întregii serii a existențelor sale anterioare şi a greşelilor comise, omul poate reuşi să plătească în întregime prețul păcatelor sale şi să încheie astfel ciclul destinului său individual. Viața prezentă devine atunci ultima verigă care permite lanțului reîncarnărilor să se închidă definitiv. Odată încheiată ispăşirea, sufletul redevenit pur poate în sfîrşit să evadeze din ciclul naşterilor, să iasă din procreație şi moarte, pentru a avea acces la acea formă de existență imuabilă şi permanentă specifică zeilor.

în pitagoreism, *anamnesis-ul* realizează deplin ceea ce, la Hesiod, era doar schiţat: iniţierea la o nouă stare, transformarea radicală a experienţei temporale. Timpului fugar şi insesizabil, alcătuit dintr-o succesiune infinită de cicluri mereu reîncepute, rememorarea vieţilor anterioare îi pune în sfîrşit capăt, *т£\оо.* Ea îi substituie un timp recucerit în totalitatea sa, un ciclu integral încheiat şi desăvîrşit. Astfel, devine limpede formularea enigmatică a medicului Alcmeon din Crotona, apropiată de aceea a pitagoricienilor: „Oamenii mor pentru că nu sînt capabili să îmbine începutul cu sfirşitul"[70]. Permiţînd în cele din urmă să se atingă începutul, exerciţiul de memorie îşi cucereşte mîntuirea, eliberarea din devenire şi moarte. în schimb, Uitarea este intim legată de timpul uman, acest timp al condiţiei de muritor, al cărui flux „ce nu se opreşte niciodată" este sinonim cu „inexorabila necesitate". Se spune că pitago-ricianul Pafon, auzind la Olimpia elogiul Timpului „în care aflăm şi în care ne amintim", a întrebat dacă, dimpotrivă, nu cumva în timp noi uităm şi a proclamat timpul drept rege al ignoranţei[71]. Locul central acordat memoriei în miturile escatologice traduce astfel o atitudine de refuz faţă de existenţa temporală.

151

Memoria este exaltată ca putere ce realizează ieşirea din timp şi întoarcerea la divinitate. O anumită observaţie ne va permite sâ precizăm legătura dintre valorificarea *anamnesis-ului* şi dezvoltarea unei gîndiri critice şi negative faţă de timp. în acelaşi mediu al sectelor îşi are originea şi credinţa în metempsihoză, ce apare în paralel cu interesul pentru memorie, în sensul unei rememorări a vieţilor anterioare. Aici are loc un întreg proces de elaborare doctrinară, mai mult sau mai puţin mitică, avînd ca obiect timpul, privit ca noţiune cardinală[72]. La Pherecide, care trecea drept maestru al lui Pitagora, pentru că ar fi afirmat primul imortalitatea sufletului şi ar fi formulat teoria reîncarnării, timpul, *Chronos,* este divizat şi aşezat la originea cosmosului[73]. Din sămînţa sa se nasc cele două elemente antitetice din care este constituit universul. Fiinţă vie şi noţiune abstractă, *Chronos* joacă deci la începuturi rolul unui principiu de unitate ce transcende toate contrariile. Pe *Chronos* îl regăsim în teogoniile orfice, unde el îndeplineşte o funcţie analoagă[74]: monstru multiform, el naşte oul cosmic ce se deschide în două, creînd cerul şi pămîntul, şi îl aduce pe lume pe *Phanes,* întîiul născut al zeilor, divinitate hermafrodită în care opoziţia bărbat-femeie este abolită[75].

Nu trebuie să ne înşelăm asupra menirii acestei divinizări a lui *Chronos* şi asupra importanţei acordate timpului în acest tip de teogonie. Aici este sacralizat timpul fără vîrstă, timpul nemuritor şi nepieritor cîntat în poemele orfice sub numele de *Chronos ageraos.* Asemănător unei alte figuri mitice, fluviul *Okeanos,* care înconjoară întregul univers cu apele sale etern curgătoare[76], *Chronos* are înfăţişarea unui şarpe încolăcit, asemenea unui ciclu care, înconjurînd şi legînd lumea, face din cosmos, în ciuda aparenţelor de multiplicitate şi schimbare, o unică sferă eternă[77]. Imaginea divinizată a timpului vădeşte deci o aspiraţie către unitatea şi perenitatea unui Tot comparabilă celei care se exprimă, pe un alt plan, în filosofia lui Parmenide şi în a sa critică a devenirii. Sub forma sa divină, *Chronos* apare. în calitatea sa de principiu al unităţii şi permanenţei, ca

, 152

o negare radicală a timpului uman. Trăsătura afectivă a acestuia din urmă este, dimpotrivă, aceea a unei puteri a instabilităţii şi distrugerii aducătoare, după cum o proclama Paron, de uitare şi moarte. Dezvoltarea unei mitologii a lui *Chronos* în paralel cu aceea a lui *Mnemosyne* pare să corespundă aşadar unei perioade dificile şi pline de frămîntări în privinţa reprezentării timpului. Timpul face obiectul unor preocupări doctrinare şi ia forma unei probleme arunci cînd un domeniu al experienţei temporale se vădeşte incompatibil cu vechea concepţie a devenirii ciclice aplicată ansamblului realităţii şi orînduind evenimentele anuale, periodicitatea sărbătorilor, succesiunea generaţiilor: timpul cosmic, timpul religios, timpul oamenilor. Această criză se produce în lumea greacă, prin secolul al VH-lea, în momentul în care se afirmă, o dată cu naşterea poeziei lirice, o nouă imagine a omului[78]. Abandonarea idealului eroic, manifestarea valorilor legate direct de viaţa afectivă a individului şi supuse tuturor vicisitudinilor existenţei umane: plăceri, emoţii, iubire, frumuseţe, tinereţe, au drept corolar o experienţă a timpului ce nu mai cadrează cu modelul unei deveniri circulare. în concepţia arhaică, accentul era pus pe succesiunea generaţiilor umane reînnoindu-se unele prin altele într-o permanentă circulaţie dintre morţi şi vii[79]: timpul oamenilor părea a se integra atunci în organizarea ciclică a cosmosului. Atunci cînd individul se întoarce către propria sa viaţă emoţională şi cînd, trăind momentul prezent, cu toate plăcerile şi suferinţele sale, situează în timpul trecător valorile de care s-a ataşat, el se simte luat de un flux mobil, schimbător, ireversibil. Dominat de fatalitatea morţii ce-i orientează întregul curs, timpul în care se desfăşoară existenţa sa îi

apare ca o forță a distrugerii, ruinînd iremediabil tot ceea ce constituie pentru el prețul vieții. Conştientizarea mai clară, prin poezia lirică, a unui timp uman gonind fără întoarcere de-a lungul unei linii ireversibile, pune în discuție ideea unei ordini integral ciclice, a unei reînnoiri periodice şi regulate a universului[80].
153
Prin contrast, în sectele filosofico-religioase, gîndirea pare să devieze într-o dublă direcție: pe de o parte o atitudine violent negativă față de acest timp al existenței umane, considerat un rău de care individul trebuie să se elibereze ; iar pe de alta, un efort de a purifica existența divină de tot ceea ce o leagă într-o formă oarecare de temporalitate, chiar ciclică. „Eternul" ce defineşte viața -zeilor, exprimat în noțiunea de A£<£ɔ> divin, încetează de a mai evoca veşnica reluare a unei necontenite refaceri, spre a semnifica permanența într-o identitate mereu imobilă[81]. Imaginea cercului, simbol al ordinii temporale, capătă atunci o semnificație ambiguă şi poate, după caz, să se încarce cu valori afective de-a dreptul opuse. într-un fel, *κνκ\ο<;* rămîne modelul perfecțiunii; iar sufletul care, prin *anamnesis-ul* vieților sale anterioare, a ştiut „să lege sfîrşitul cu începutul", devine asemănător astrelor pe care cursul lor circular, imagine mobilă a eternității imobile, le fereşte mereu de distrugere, încheindu-şi ciclul, sufletul caută totuşi nu să-l reia veşnic, asemeni astrelor, ci să evadeze din el definitiv, să iasă din timp pentru totdeauna[82]. Acest *κνκXoc;,* pe care se proiectează noua imagine a timpului, devine tristul ciclu al necesității şi suferinței, roata crudă a naşterilor de care vrem să scăpăm şi care figurează. în scenele infernale, ca instrument simbolic de tortură şi pedeapsă[83].
Aceste disonanțe în reprezentarea timpului şi neliniştea pe care ele o generează în anumite medii demonstrează mai clar semnificația şi menirea exercițiilor de memorare. Efortul rememorării predicat şi exaltat în mit nu se traduce prin renaşterea interesului pentru trecut sau printr-o tentativă de exploatare a timpului uman. *Anamnesis-ul* nu se preocupă de succesiunea temporală, aşa cum o sesizează individul în cursul vieții sale afective, aşa cum o evocă el cu nostalgie sau regret, decît pentru a evada din ea. De aceea, încearcă să transforme acest timp al vieții individuale - timp trăit, incoerent, ireversibil - într-un ciclu total reconstituit. De aceea încearcă să
154

reintegreze timpul uman în periodicitatea cosmică şi în eternitatea divină[84].
O orientare analoagă a memoriei se manifestă în raporturile dintre *anamnesis* şi noțiunea de suflet individual. Am văzut că în pitagorism amintirea vieților anterioare poate apărea ca un mijloc de a se cunoaşte pe sine însuşi. Aceasta nu în sensul cam banal conferit formulei de oracolul din Delfi: să nu pretindem a-i egala pe zei, ci dînd un sens nou maximei, să ştim ce este sufletul nostru, să recunoaştem în multiplicitatea reîncarnărilor succesive unitatea şi continuitatea existenței sale[85]. Totuşi, această *psyche* ale cărei avataruri constituie, pentru fiecare om, țesătura destinului său individual, se prezintă sub forma unui *daimon,* a unei ființe supranaturale, ce duce, în interiorul nostru, o existență independentă. Deşi se opune de acum înainte vieții corporale, deşi e cu atît mai pură cu cît e mai separată de aceasta, *psyche* nu se confundă totuşi cu viața psihică. Empedo-cle distinge net senzațiile, gîndirea, chiar rațiunea - toate formele cunoaşterii umane - de *daimon-vX* ce rezidă în noi[86]. Individualizarea acestui *daimon,* consacrat unei ființe umane anumite ce-şi descoperă în el propriul destin, nu-i modifică specificul de putere misterioasă, străină omului, de realitate prezentă pretutindeni în natură, în vînt, în animale, în plante sau în om. Reminiscența încarnărilor anterioare pe care *daimon-\x* din sufletul nostru le-a cunoscut odinioară aruncă astfel o punte între existența noastră umană şi restul universului; ea conferă vechii imagini a unei lumi pline de suflete şi adieri, a unei permanente înrudiri şi circulații între toate ființele naturii, valoarea unei experiențe pe care individul este capabil să o trăiască la nivelul său. Aici se vede în ce sens şi cu ce rezerve putem recunoaşte în exercițiile de memorare efortul individului de a se cunoaşte prin propria *psyche.* Nu se pune problema pentru individ de a se căuta pe sine în propriul trecut, de a se regăsi în continuitatea unei vieți interioare care îl diferențiază de toate celelalte ființe. El trebuie să se situeze în cadrul unei ordini generale, să restabilească pe toate planurile continuitatea
155
dintre sine şi lume, reînnodînd sistematic viața prezentă de ansamblul timpurilor, existența umană de întreaga natură, destinul individual de totalitatea firii, partea de întreg.
Ceea ce vom reține din aceste mărturii asupra divinizării memoriei este faptul că valoarea specială acordată acestei însuşiri, importanța rolului ce-i este atribuit nu au dus la un efort de explorare a

trecutului şi nici la construirea unei arhitecturi a timpului. Acolo unde memoria este venerată, se cinsteşte în ea fie izvorul cunoaşterii în general, al omniscienței, fie instrumentul unei eliberări din timp. Nicăieri ea nu apare ca legată de elaborarea unei perspective pur temporale. Ea nu mai este raportată la categoria eului. Memorie impersonală, *Mnemosyne* care patronează inspirația poetică nu priveşte trecutul individului. Cît despre acea memorie care, în mediile sectelor, răspunde necesității înnoitoare a unei mîntuiri personale, nici ea nu este orientată către cunoaşterea de sine, în sensul în care noi o înțelegem azi, ci către o asceză purificatoare ce transfigurează individul şi îl ridică la rangul zeilor.

Ieşirea din timp, unirea cu divinitatea: regăsim aceste două trăsături ale memoriei mitice în teoria platonică a *anamne-sis-ului.* La Platon, rememorarea nu mai vizează trecutul primordial sau viețile primordiale. Ea are ca obiect adevărurile al căror ansamblu constituie realitatea. *Mnemosyne,* ca putere supranaturală', s-a interiorizat pentru a deveni la om chiar însuşirea cunoaşterii. Cîndva instrument de asceză mistică, efortul rememorării se confundă acum cu căutarea adevărului[87]. Această identificare îşi are şi reversul său: pentru Platon, a şti nu înseamnă altceva decît a-şi aminti, adică a ieşi din timpul prezent, a fugi departe de viața terestră, a se reîntoarce în patria divină a sufletului nostru, a ajunge într-o „lume a ideilor" ce se opune celei pămînteşti, asemeni acelei lumi de dincolo cu care comunica *Mnemosyne.*

în teoria lui Platon, gîndirea mitică se perpetuează pe măsură ce se transformă. Aici *anamnesis-ul* nu are ca menire să

reconsti a eveni Memorța lui. Ea atestată sufletulili Perşi memoriei vedere umane ş nu mai ri ființa no individu *psyche* confund poate la corpul ea însăşi sau în ac tăiat „„6 devenind Maurice
nici fundiile
copia
ea era degajă, rămîne, un *daimd,* lega în m că. Fieca pe care cînd s-a
Sufletiil este de acela al micşora v
ituie şi să ordoneze trecutul. El nu vizează o cronologie mentelor, ci dezvăluie Ființa imuabilă şi eternă[88], a nu este „gîndirea timpului", ea este evadarea în afara iu tinde să elaboreze o istorie individuală în care ar fi unicitatea eului; ea vrea să realizeze contopirea i cu divinitatea.

;tența, în gîndirea platonică, a perspectivei mitice a : constituie un fenomen cu atît mai frapant, avînd în Platon a transformat în profunzime concepția*psyche-i* că el a apropiat sufletul de „omul interior"[89]. Sufletul leprezintă în noi o ființă spirituală străină, el este chiar TStră spirituală. Sufletul lui Socrate, este Socrate însuşi, Socrate al cărui portret unic îl schițează Platon[90]. însă rkmîne în continuare altceva. Pe de o parte, ea nu se '* în întregime cu ființa noastră interioară, pentru că ea fel de bine să se reîncarneze într-un alt om sau în iui animal. Pe de altă parte, ea nu redevine cu adevărat jdecît după moartea noastră, atunci cînd nu mai sîntem, ye scurte clipe - prevestitoare ale morții - cînd ea şi-a rile cu funcțiile noastre organice şi sensibile, gîndire pură. Reluînd formularea memorabilă a lui Halbwachs, *psyche* nu înseamnă la Platon, nici viața, "':;1^ psihice, ea este copia acestora, aşa cum la Homer fidelă a trupului[91]. Acest „dublu spiritual" ce se moarte, din omul interior şi îi supraviețuieşte, sntru Platon ca şi pentru pitagoricieni şi Empedocle, *92,* un principiu divin a cărui funcție este aceea de a
umui
legaturile
dbpă
)d direct destinul nostru individual de ordinea cosmi-î suflet nemuritor este într-adevăr legat de un astru,
Demiurgul i l-a atribuit şi către care el revine atunci
purificat prin rememorare[93]. ' definește foarte bine, în fiecare individ, ceea ce el . Dar, în acelaşi timp, numărul sufletelor, egal cu strelor, râmîne mereu acelaşi, fără a se mări sau Codată, în ciuda neîncetatei reînnoiri a generațiilor

fabt
umane[94]. într-un pasaj din *Phaidon,* **Platon justifică** acest număr fix al sufletelor printr-o argumentație ce clarifică, în sistemul său, echilibrul dintre suflet, timp şi memorie[95]. Dacă fiecare individ, născîndu-

se, ar aduce cu sine un suflet nou în loc să facă să renască, pentru un nou ciclu, sufletul unui mort, atunci n-ar mai exista un alt timp, pentru oameni, decît acel timp liniar ce se scurge fără întoarcere de la naştere către moarte şi care, exprimînd pentru Platon dezordinea pură, duce la haos[96]. Dimpotrivă, un număr fix de suflete - aşa cum există în natură un număr fix de astre, sau în oraş un număr fix de vetre familiale[97] - implică pentru viaţa umană o traiectorie circulară care îi permite să se integreze în ordinea unui timp ciclic, cuprinzînd natura, societatea, existenţa, individuală.
Memoria platoniciană şi-a pierdut aspectul său mitic; *anamnesis-vX* nu mai aduce din lumea de dincolo amintirea vieţilor anterioare. Dar ea păstrează, în raporturile sale cu categoria timpului şi noţiunea de suflet, o funcţie analoagă celei slăvite în mit. Ea nu încearcă să facă din trecut, ca atare, un obiect al cunoaşterii. Ea nu tinde să organizeze experienţa temporală; ci vrea să o depăşească. Ea devine instrumentul unei lupte împotriva timpului uman, ce se dezvăluie ca un flux pur, ca domeniul heraclitian al lui Traira peî. Ea îi opune acestuia cucerirea, prin *anamnesis.* a unei cunoaşteri susceptibile de a transforma existenţa umană legînd-o de ordinea cosmică şi dfe imuabilitatea divină. în momentul în care se afirmă preocuparea pentru mîntuirea individuală, omul caută calea către aceasta prin integrarea în totalitate. Ceea ce el aşteaptă de la memorie nu este conştiinţa trecutului său, ci modalitatea de a ieşi din timp şi de a ajunge la divinitate.
Din analiza pe care am făcut-o miturilor memoriei şi din ceea ce s-a păstrat la începuturile filosofiei greceşti, se desprinde o concluzie: nu există o legătură necesară între dezvoltarea memoriei şi progresele conştiinţei trecutului. Memoria apare ca anterioară conştiinţei trecutului şi interesului pentru |trecut, ca atare. în zorii civilizaţiei greceşti se observă un fel de exaltare în faţa puterii memoriei - dar este vorba desprej o memorie cu totul altfel orientată decît a noastră şi avînd alte scopuri.
Această imagine a memoriei reflectată de mituri, funcţia pe care acestea i-o atribuie, nu sînt gratuite. Ele sînt legate, după cum arn văzut, de tehnici de rememorare foarte speciale, practicate în interiorul unor grupuri închise, pentru scopuri proprii.! în confreriile de aezi, aceste practici fac parte din deprindjerea inspiraţiei poetice şi a darului „vizionar" pe care îl conferăi în cercurile magilor, ele pregătesc cucerirea extazului divinatpriu, iar în sectele religioase sau filosofice, ele se integrează în sfera unor exerciţii spirituale de purificare şi mîntuir^. în afara cadrului instituţional şi a contextului mental cu carejsînt solidare, aceste conduite rememoratoare îşi pierd semnificaţia şi râmîn fără obiect. Ele nu-şi mai au locul în organizarea noastră actuală a memoriei, funcţie orientată înspre cunoaşterea trecutului individual al omului.
De 1$ aceste forme arhaice ale memoriei pînă la memoria actuală distanţa este mare. Pentru a o parcurge nu e suficient să dispară vechile tehnici ale rememorării, ci trebuie elaborate instrumente mentale permiţînd o cunoaştere precisă a trecutului, o jalona je cronologică strictă, o ordonare riguroasă a timpului, în lipsa unor astfel de instrumente, civilizaţia greacă nu va mai acorda r^emoriei, odată privată de virtuţile sale mitice, decît un loc secujndar. în măsura în care se vor preciza raporturile memorieli cu timpul şi trecutul, această însuşire îşi va pierde prestigiul cu care fusese aureolată la origini[98]. La Aristotel, de exemplu] memoria, \LVT\\M\, şi amintirea, *a.vu\ivqoiq,,* sînt diferenţiate, prima fiind doar puterea de păstrare a trecutului, iar cea db-a doua evocarea sa voluntară efectivă[99]. Dar şi una şi cealaltă apar ca legate în mod necesar de trecut. Ele sînt condiţionate de un interval de timp; ele implică o distanţă temporal^, deosebirea dintre un anterior şi un posterior [10°]. în consecinţă, după Aristotel, noi ne amintim şi percepem timpul
158
159
prin acelaşi organ[101]. Memoria nu aparţine deci gîndirii decît „din întîmplare". Ea este legată de simţuri, ceea ce explică de ce în afara omului o mulţime de animale posedă însuşirea de *mneme* [m].
Nemaiavînd ca obiect Existenţa, ci determinările timpului, memoria se găseşte astfel decăzută din locul pe care ea îl ocupa în vîrful ierarhiei însuşirilor. Ea nu mai este decît un *nădoq* al sufletului care, prin unirea sa cu trupul, este cufundat în fluxul temporal. între înţelegerea - *vorjcnq* - şi perceperea timpului există o incompatibilitate radicală care desparte memoria de partea intelectuală a sufletului şi o aduce la nivelul părţii sale
sensibile.
La Aristotel nimic nu mai aminteşte de acea *Mnemosyne* mitică şi nici de exerciţiile de rememorare destinate să elibereze din timp şi să deschidă calea spre nemurire. Memoria apare acum inclusă în

timp, dar într-un timp ce rămîne, pentru Aristotel, încă rebel față de înțelegerea rațională. Funcție a timpului, memoria nu mai poate pretinde să reveleze existența şi adevărul; şi nici nu mai poate asigura o adevărată percepere a trecutului. Ea este în noi nu atît izvorul unei cunoaşteri autentice, cît semnul neîmplinirii-noastre: ea reflectă lipsurile condiției de muritor, incapacitatea noastră de a fi inteligență pură.

NOTE

1. „Journal de Psychologie", 1959, pp. l-29.
2.1. MEYERSON, *Le temps, la memoire, l'histoire,* „Journal de Psychologie", 1956, p. 335.
2 [bis]. Cultul lui *Eros* este amplu atestat; pentru cel al lui *Aidos,* în Sparta şj la Atena, cf. PAUSANIAS, 3.20, 10 şi 1.17, 1; HESIOD, *Munci,* 200; cultul lui *Phobos* în Sparta, cf. PLUTARH, *Viața lui Cleomene,* 8 şi 9: la Atena, *Viața lui Tlieseus,* 27: cultul lui *Pistis,* în Atica, cf. FARNELL, *Cults of ihe greek states,* V, p. 41, nota 248. Divinizarea lui *Metis,* în HESIOD, *Tlieogonia,* 358 şi 886 şi urm.; a lui *Ate,* în HOMER, *lliada,* IX, 503 şi urm., X, 391, XIX, 85 şi urm; APOLODOR, *Biblioteca,* III, 12, 3 şi la
tragicii greci; a lui *Lyssa,* EURIPIDE, *Bacantele,* 880 şi urm.
3. După cum notează dl Louis GERNET *(Le temps dans lesformes archa-îques du droit,* „Journal de Psychologie", nr. 3, 1956, p. 404), instituirea funcției de *mnemon* - personaj care păstrează amintirea trecutului în vederea unei decizii de justiție - se bazează, cîtă vreme nu există încă scrierea, pe încrederea în memoria individuală a unei „arhive" vii. Doar ceva mai tîrziu termenul va putea desemna pe magistrații meniți să păstreze documentele. De altfel, rolul de *mnemon* nu se limitează la planul juridic, dl L. Gemet arată că el este transpus dintr-o practică religioasă. In legendă, *mnemon-ul* apare ca slujitor al eroilor: el trebuie să-i amintească mereu stăpînului său consemnul divin după care uitarea aduce cu sine moartea (PLUTARH, *Questiones graecae,* 28). *Mnemon-\i* poate avea şi o funcție tehnică *(Odiseea,* VIII, 163), politico-religioasă (PLUTARH, *Questiones graecae,* 4) de organizare a calendarului religios (ARISTOFAN, *Norii,* 615-26). Remarca lui L. Gemet apare ca valabilă pe toate planurile: „Ne putem întreba dacă. în momentul apariției scrisului, funcția memorizării nu este oarecum în regres."
4. HESIOD, *Theogonia,* 54 şi urm.; 135, 915 şi urm.
5. Cf. PINDAR, frag. 32 din ediția Puech, IV, p. 213: *Mavreveo, Moîaa, irpcxparevctio 8'eyd* „Grăieşte-ți oracolele, o Muză, şi voi fi profetul tău"; cf. şi PLATON, *Ion,* 534 e.
6. în special, CORNFORD, *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought,* London, 1952, p. 89 şi urm.
7. Asupra poeziei ca *sophia,* cf. Jacqueline DUCHEMIN, *Pindare, poete el prophete,* Paris, 1955, p. 23 şi urm. Poetul se numeşte el însuşi *aoipoQ âfijp, oo<piOTrjg (Istmice,* V, 28).
8. *lliada,* I, 70; HESIOD, *Theogonia,* 32 şi 38.
9. *lliada,* II, 484 şi u.; *Odiseea,* VIII, 491; PINDAR. *Peani, X* şi VI, 50-58, ediția Puech, IV, p. 133 şi 120; *Olimpice,* II, 94 şi urm.
10. PLATON, *Ion,* 535 bc.
11. Poetul le cere Muzelor să înceapă povestirea de la un moment bine determinat pentru a urma succesiunea evenimentelor cît mai fidel posibil; cf. *lliada,* I, 6: „.. de cînd Agamemnon/Craiul născut din Atreu, şi dumnezeiescul Ahile/ S-au dezbinat.../." (5-7; trad. Murnu, ed. 1955). Se va nota şi formula: „Muzelor olimpiene, voi spuneți-mi cine e-ntîiul...", *lliada,* XI, 218, XIV, 508 etc. (XIV, 501; trad. Murnu, *ed. cit.).*
12. Cf. A. VAN GENNEP, *La question d'Homere,* Paris, 1909, p. 50 şi urm.; Milman PARRY, *L'epithete traditionnelle dans Homere şi Les formules et la me'trique d'Homere,* Paris, 1928; A. SEVERYNS, *Homere. Le poete et son oeuvre,* Bruxelles, 1946.
13. Referitor la celți, lucrurile sînt mai bine cunoscute. Bardul galez, sau acel „fiii" irlandez, trebuie să treacă printr-o serie de grade, confirmate prin

probe ce lasă loc unor practici magice şi unor exerciții divinatorii. „Studiile, scrie J. VENDRYES, durau mai mulți ani, în timpul cărora învățăcelul poet era inițiat atît în cunoaşterea tradițiilor istorice, genealogice şi topografice ale regiunii, cît şi în practicarea metricii şi tuturor artificiilor poetice." învățătura era predată de maestru în locuri retrase şi liniştite. Elevul era inițiat în arta compunerii în camere joase, fără ferestre, în obscuritate deplină. Din cauza acestui obicei de a compune versuri în întuneric un poet se descrie pe el însuşi astfel: „Cu pleoapele închise ca o perdea spre a-l feri de lumina zilei." J. VENDRYES *Choix d'etudes linguistiques et celtiques,* Paris, 1952, p. 216 şi urm.
14. M. PARRY scrie: „Pentru el [Homer], ca şi pentru toți aezii, a versifica însemna a-şi aminti." Iar Fernand ROBERT notează: „Aedul este un recitator, şi întregul său limbaj poetic presărat cu formule adesea foarte vechi, poate fi considerat, precum metrul în sine, ca o tehnică memoratoare" *(Homere,* Paris, 1950, p. 14). Asupra raporturilor dintre recitare şi improvizație, cf. Raphael SEALEY, *From Phemios io Ion,* „Revue des Etudes grecques", 70, 1957, pp. 312-352. Se poate remarca, laPLATON (Ion, 535 b şi 536 c) că rapsodul Ion, pur recitator, este totuşi prezentat ca un inspirat, posedat de mania divină. Asupra rolului ritmului ca procedeu mnemotehnic în mediile cu stil oral, cf. Marcel JOUSSE, *Etudes de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnemotechnique chez Ies verbo-moteurs,* „Archives de Philosophie", cahier 4, 1924.
15. *lliada,* II, 484 şi urm. (476-79; trad. Murnu, ed.1955).
16. Chiar dacă gustul lui Homer pentru inventare trebuie legat, după cum s-a sugerat, de scribii tăbliților miceniene, aici ar fi vorba mai puțin de prelungirea unei tradiții cît de o transpunere; cf. T. B. L. WEBSTER, *Homer and the mycenaean tablets,* „Antiquity", 29, 1955, pp. 10- 14.
17. HERODOT, II, 53.
18. Cf. H. Munro CHADWICK **şiN.** KershawCHADWICK, *Thegrowth of literature*, I, Cambridge, 1932, p. 270 şi urm.

19. *Theogonia,* 28!
20. ***Ibid.,*** 45 şi 115.
21. Oamenii vîrstei de aur trăiesc mereu tineri şi mor subit; cei din vîrsta de argint rămîn în copilărie timp de o sută de ani şi îmbătrînesc deodată, după ce au trecut de pragul adolescenţei; cei din vîrsta de fier, înainte de a fi distruşi, se vor naşte bătrîni, cu părul alb; *Munci,* 109 şi urm., cf. *supra,* p. 41.
22. Cf. *Tlieogonia,* 100, expresia: «Xeea *irporipoiv avOpiiitav.*
23. *Ibid.,* 713 şi urm., 868.
24. *Munci,* 120 şi urm., 140 şi urm., 152 şi urm., 168 şi urm.
25. Zeii fac parte din *genos-ul* celor ce trăiesc veşnic, mec *'tovruv.*

162

26. HOMER, *Odiseea,* X, 515 şi urm., şi XI, 23 şi urm.
27. Rene SCH AERER *(La representation* ***mythique*** *de la chute et du mal,* „Diogene", 11, 1955, pp. 58 şi urm.) a observat bine că, în *Theogonia,* dacă iimpu] zeilor merge în sensul ordinii şi ajunge la stabilitate, cel al oamenilor este orientat în sens invers şi tinde în final să se încline înspre moarte. Această diferenţiere constituie unul din tîlcurile poemului.
28. *Munci,* 176 şi urm.
29. *Theogonia,* 55 şi 102 şi urm.
30. PAUSANIAS, IX, 39. De notat că la Lebadeea ritualul are toate caracteristicile unei ceremonii de iniţiere. Ne aflăm între consultarea oracolului şi revelaţia misterioasă.
31. Cf. ErwinROHDE, *Psyche,* trad. franc, de A. Reymond, Paris, 1953, p. 583.
32. THEOGNIS, 1216, ARISTOFAN, *Broaştele,* 186.
33. APOLLONIOS DIN RHODOS, *Argonaulicele,* I, 643 şi urm.
34. Tiresias: *Odiseea, X,* 493-495; Amphiaraos: SOFOCLE, *Electra,*
841,
35. Iată de ce, la PLUTARH, consultarea lui Trophonius va fi prezentată, nu ca un oracol obişnuit, ci ca purtătoare a revelaţiei destinului sufletelor după moarte. In peşteră, Timarh primeşte, sub formă de imagini, învăţătura doctrinelor escatologice şi a miturilor reîncarnării *(Demonul lui Socrate,* 590 şi urm.).
36. Cf. R. TURCAN, *La catabase orphique du papyrus de Bologne,* „Revue de l'Histoire des Religions", 150, nr. 2, 1956, pp. 136-l73. Autorul consemnează folosirea unui termen ca *KpvepoQ* ce este asociat de obicei cu Hadesul *(Munci,* 153), pentru a desemna lumea terestră.
37. Cf. PINDAR, fr. 131: sufletul - (imaginea fiinţei noastre, a „dublului" nostru. *aasvoQ udoi\ov)* - doarme atunci cînd membrele acţionează, dar cînd acestea dorm sufletul ne arată viitorul; şi ESCHIL, *Eumenidele*, 104: în somn sufletul este luminat de ochi, ce-şi pierd darul de a vedea atunci cînd vine ziua; cf. şi CICERO, *De divinatione,* I, 63 şi *Tusculane,* I, 29.
38. PLATON, *Phaidros,* 248 c.
39. Cf, G. MURRAY, *Four slages of greek religion,* New York, 1912, pp. 45-46; ON1ANS, *T/ie origins of european thought aboul the body, the mind, the soul, wortd, time and fale* (Cambridge, 1954, p. 427 şi urm.).
40. în comentariul său la Platon, *Timaios,* 42 c, PROCLUS vorbeşte despre sufletul „ajuns la viaţa fericită, încetîndu-şi rătăcirile în sfera devenirii... viaţă ce este eliberarea din ciclu şi repaus departe de forţele răului" (Otto KERN, *Orphicorum Fragmenta,* Berlin, 1963, fr. 229).
41. DIOGENE LAERTIOS, *Viaţa lui Pitagora,* Vili, 14: „Sufletul se

163

spune că urmează roata schimbătoare a necesităţii, *κνκXον oev& oiiieijiovaav,* unindu-se cînd cu un animal, cînd cu un altul." Cf. Jane HARRISON, *Prolegomena to the study of greek religion,* Cambridge, 1903, p. 589; ed. a 4-a, 1957.
42. SIMPLICIUS scrie (Aristotel, *De Caeb,* II, 1, 284 al4): „Sufletul este legat de roata necesităţii şi de naştere, *ev* rtji *ττjQ eiiiapixei^g τs κοÎι* yeeeaeug *Tpo\â,* de care îi este imposibil să scape altfel decît, după cum spune Orfeu, îmbunîndu-i pe zeii ce au primit de la Zeus puterea de a elibera din acest ciclu, *κνκKον τ' a\\r)£oci,* şi de a acorda repausul departe de forţele răului" (O. KERN, *op. cit.,* fr. 230). Textele lui Produs şi Simplicius sînt citate şi comentate în ONIANS, *op. cit.*, p. 452 şi GUTHRIE, *Orphee et la religion grecque,* trad. de GUILLEMIN, Paris, 1956, p. 186.
43. PLATON, *Gorgias,* 493 c. Se ştie că, la Platon, nenorociţii cărători de apă nu sînt încă asimilaţi cu „Danaidele". Pentru el, e vorba de neiniţiaţi, *amyetoi,* de nedesăvîrşiţi, *atelestoi.* în *Axiochos* se află formularea: Aai/at5«i> *vdpelcu* âreXeîc (371 e).
44. De consultat textul lamelelor, publicat în H. DIELS, *Die fragmente der Vorsokratiker,* Berlin, 1903, 1 B 17-22; ed. 7-a 1956; O. KERN. *Orphicorumfragmenta,* Berlin, 1963, nr. 32, pp. 104- 109; cf. şi G. MUR-RAY, *Criticai appendix on the orphic tablets,* în J. HARRISON, *op. cit.,* p. 6591 şi urm.; P. M. SCHUHL, *Essaisurlaformation de lapenseegrecque,* Paris, 1934, p. 239 şi urm.; ed. a 2-a, 1949; GUTHRIE, *op. cit.,* p. 193 şi urm.
45. PLATON, *Rep.,* 613 b şi urm.
46. Cf. A. CAMERON, *The pytagorean background of the theory of recollection,* Winsconsin, Columbia University, 1938.
47. Această idee că sufletul şi-a plătit nedreptăţile - *iroivâv 8"âvraictreia (a)* (= DIELS, FVS^{7}, I, p. 16, 23) - trebuie confruntată cu definiţia celui drept după pitagoricieni: *το* âvnirexoi'tfdij, adică: *ce ne,* exoîijae, *ravr' âvTLicaeeiv,* ARISTOTEL, *Etica nicomahică,* 1132 b, 21 şi urm.; cf. ROHDE, *op. cit.,* p. 397, n. 5.
48. Cf. PLUTARH, *Vit. Rom.,* 28 şi *De defectu oraculorum,* 414 bc: sufletele umane se ridică succesiv de la muritori către eroi, apoi de la eroi către demoni, şi în sfârşit, cînd ele sînt deplin purificate şi consacrate, de la demoni către zei; cf. J. HARRISON, *op. cit.,* p. 504.
49. Noţiunea de „vechi păcat" poate funcţiona pe trei planuri ce nu pot fi deosebite întotdeauna cu uşurinţă: 1. păcatul unui strămoş ce continuă să atîrne ca un blestem asupra unei întregi generaţii; 2. păcatul comis de un individ într-o viaţă anterioară; 3. păcatul comis faţă de zei de neamul omenesc şi pe care fiecare om trebuie să-l plătească. Elementul comun al tuturor acestor cazuri este tema centrală a unui sacrilegiu, conceput ca o putere

164
contagioasă a păcatului, ce se transmite din generație în generație, şi de care omul trebuie să se elibereze fie prin rituri purificatoare, fie prin adoptarea unei vieți cumpătate.
50. Textul: *iroiuav iraXotiov irevdeoț* (în sens literal, prețul sîngelui, tributul de răscumpărare pentru o veche crimă) pare să facă aluzie la uciderea lui Dionysos-Zagreus de către Titani, ce trebuie plătită de oameni Perse-phonei, mama lui Dionysos. Aici ar putea fi prima mărturie despre mitul lui Dionysos masacrat de Titani, strămoşii oamenilor; cf. H. J. ROSE, *The ancient grief Măanges G. Murray,* p. 79 şi urm.; *The grief of Persephone,* „Harvard Theological review", 36, 1943, p. 247 şi urm.; *contra,* în special, I. LINFORTH, *The arts of Orpheus,* Berkeley şi Los Angeles, 1941, pp. 345-350.
'51. Acest fragment din Pindar ne este cunoscut din PLATON, *Menon,* 81 b.
52. EMPEDOCLE, *Purificări,* fr, 115, trad. BATTISTINI, *Trois contemporains. Heraclite, Parmenide, Empedocle,* Paris, 1955.
53. *Ibid.,* fr. 146-l47.
54. *Ibid.*, fr. 112; cf. ROHDE, *op. cit.*, p. 412, nr. 4 şi P. M. SCHUHL, *op. cit.,* p. 300 şi urm.
55. EMPEDOCLE, *Despre natură,* fr. 2.
56. *Ibid.,* fr. 8, 9, 15, 17, 29.
57. *Purificări,* fr. 117.
58. *Ibid.,* fr. 129.
59. Cf. ROHDE, *op. cit.,* p. 415, nr. 2 şi Louis GERNET, *Les origines de la philosophie,* „Bulletin deTEnseignement public du Maroc", nr. 183, 1945, p. 8.
60. Cf. ROHDE, *op. cit.,* p. 397 şi, în anexă, excursul 9 asupra naşterilor anterioare ale lui Pitagora, pp. 617-620.
61. Cf. P. M. SCHUHL, *op. cit.,* p. 251; Louis GERNET, *loc. cit.,p.* 8.
62. Cf. A. DELATTE, *Etudes sur la litterature pythagoricienne,* Paris, 1915, p. 67; P. M. SCHUHL, *op. cit.,* p. 251.
63. PROCLUS, *ad* PLATON, *Timaios,* I, 124.4; citat în A. DELATTE, *op. cit.,* p. 67.
64. EMPEDOCLE, *Purificări,* fr. 129.
65. PLATON, *Phaidon,* 65 c, 67 c, 70 a; cf. şi *Republica,* IX, 572 a şi urm.
66. Louis GERNET, *loc. cit.,* p. 8.
67. *Ibid.*, p. 8; cf. ARISTOTEL, *De anima,* A 5, 410 b 28 de confruntat *cuDeSpiritu,* 482a33 şi urm.; IAMBLICHOS, *apudSTOKAlOS,* I, XLIX, 32, t. I, p. 366, w; PORFIR, *Scrisoare către Marcella,* 10; DIOGENE LAERTIOŞ, VIII, 28 - 32. De notat paralelismul formulărilor din *Phaidon* cu
165
cele ale lui DIOGENE LAERTIOS reproduse după *Memoriile pitagorice* de Alexandru Polihistorul. Autorul, după ce scrie că venele, arterele şi nervii sînt legăturile sufletului, adaugă: „Cînd sufletul se întremează şi se odihneşte coneentrîndu-se în el însuşi, cuvintele şi acțiunile sale devin legături ferme." Sufletul e conceput ca *irvevua* ce poate circula prin artere, vene şi nervi. Cînd se concentrează, în loc să se unească cu trupul, el rămîne prizonierul propriilor cuvinte, acele X6701 despre care ni se spune mai sus că sînt sufluri *uvinoi.* Cf. A.J. FESTUGIERE *Les „Memoires pythagoriques" ciles par Alexandre Pofyhistor,* „Revue des Etudes grecques", 1945, pp. 1 - 65; *L 'âme el la musique,* „Transactions and proceedings of thc American Association"', 85, 1954, p. 73.
68. Cf. ROHDE, *op. cit.*, p. 335 şi urm.; P.M. SCHUHL, p. 244 şi urm.
69. ARISTOTEL, *Retorica,* III, 17, 10.
70. ARISTOTEL, *Problemata,* 916 a 33, cf. A. ROSTAGNI, // *verbodi Pitagora,* Torino, 1924, pp. 96-99, 132-l42, 153 şi urm. şi Louis GERNET, *loc. cit.*, p. 8. L. Gemet ne-a atras atenția asupra unei interesante remarci a lui ARISTOTEL, *Fizica,* IV, 218 b. 24-26. Aristotel relatează în modul său, adică într-o perspectivă raționalistă, fenomenul de oprire sau de abolire a timpului ce se produce, la oracolul din Sardes atunci cînd consultanții se culcă pentru a dormi lîngă mormintele eroilor: lor li se pare ca între momentul în care se lungesc, pentru incubație, şi cel al trezirii, nu a existat timp: „ei leagă, *ovvâwTovoL,* adică momentul anterior de cel succesiv creînd astfel un singur moment, *ev woiovoiv."* Pentru o interpretare pur fiziologică a textului lui Alcmeon, cf. Ch. MUGLER, *Alcmeon et les cycles physiologiques de Platan,* „Revue des Etudes grecques", 1958, pp. 42-50. Aceeaşi interpretare fusese deja propusă de A. CAMERON, *op. cil.,* pp. 39 şi 58. Formula lui Alcmeon ni se pare, dimpotrivă, că trebuie apropiată de PLATON, *Timaios,* 90 b c.
71. ARISTOTEL, *Fizica,* IV, 13, 222b 17; cf. P.M. SCHUHL, *op. cit.,* p. 251.
72. Utilizăm aici în mod foarte direct indicațiile date de Louis GERNET, într-un curs inedit despre orfism, prezentat la Hautes Etudes în februarie 1957.
73. H. DIELS, *Die fragmente der Vorsokratiker,* I, p. 47, 2.
74. Cf. GUTHRIE, *op. cit.,* p. 94 şi 100 şi urm.; P. M. SCHUHL, *op. cit.,* p. 232 şi urm.
75. Asupra androginiei ca simbol al unității primordiale, cf. Mărie DEL-COURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualite dans l'antiquite classique,* Paris, 1958, p. 105 şi urm.
76. Cf. ESCHIL, *Prometeu,* 137 şi urm.; de confruntat cu HESIOD, *The-ogonia,* 790; HOMER, *lliada,* XIV, 200; PORFIR, *scol. ad. 11,* XVIII, 490.
166
77. Aceste raporturi dintre *Okeanos* şi *Chronos* sînt bine subliniate în ONIANS, *op. cit.,* p. 250 şi urm. - De confruntat ESCHIL, *Prometeu,* 137 şi urm. cu EURIPIDE, fr. 594, ed. Nauck, şi cu PLUTARH, *Quaest Plat.,* VIII, 4.
78. Cf. Bruno SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen,* Hamburg, 1955. Despre poezia lirică şi imaginea omului configurată de aceasta, autorul consideră că poate vorbi de o „afirmare a individului"; cf. şi P. M. SCHUHL, *op. cit.,* p. 160.
79. în celebrul pasaj din HOMER, *lliada,* VI, 146 şi urm., asupra vieții umane, pesimismul apare în cadrul unei concepții încă ciclice: „Cum e cu frunzele, aşa-i şi cu neamul sărmanilor oameni; / Unele toamna le scutură vîntul şi cad ofilite, / Altele codrul le naşte-nverzind, dacă dă-n primăvară;/ Astfel pe lume valul de oameni se naşte şi moare/" [146-l49, trad. Murnu, ed.

1955.]. Aceeaşi temă, reluată deSimonide şi Mimnerme, capătă un accent diferit pentru că ea nu este concentrată asupra succesiunii generațiilor, ci asupra efectelor pe care le are, pentru fiecare individ, inexorabila curgere a timpului.
80. Alături de timpul poeziei lirice, trebuie aşezat şi timpul tragic. V. GOLDSCHMIDT scrie „Timpul tragic este liniar; tot ceea ce se întîmplă în el se reflectă în viitor, iar disperarea şi fericirea resimțite acum, influențează eternitatea..." *{JLe probleme de la tragedie d'apres Platon",* „Revue des Etudes grecques", 61, p. 58). Asupra problemei în general, a raporturilor dintre imaginea ciclică şi imaginea liniară a timpului la vechii greci, cf. Ch. MUGLER, *Deux themes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralite des mondes,* Paris, 1953.
81. Cf. E. BENVENISTE, *Expression indo-europeene de l'eternite,* „Bulletin de la Societe de Linguistique", 38, fasc. 1, pp. 103 - 113.
82. Cf. ROHDE, *op. cit.,* p. 399, nr. 2.
83. Cf. J. HARRISON, *op. cit.,* p. 599 şi urm.; GUTHRIE, *op. cit.,* p. 208 şi urm., ONIANS, *op. cit.,* p. 452.
84. Trebuie reamintită tradiția pitagorică conform căreia Monada şi Decada, ca principii de unitate şi totalitate veghind asupra organizării cosmosului, erau, identificate cu *Mneme* şi *Mnemosyne; Theologoumena arithme-ticae,* 81, 15; PORFIR, *Viața lui Pitagora,* 31; cf. A. CAMERON, *op. cit.* p. 52; Fr. CUMONT, *Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon,* „Revue de Philologie", 43, 1919, pp. 78-85.
85. Cf. DELATTE, *op. cit.,* p. 69; P.M. SCHUHL, *op. cit.,* 251.
86. Cf. ROHDE, *op. cit.,* p. 413 şi urm.; ROSTAGNI, *op. cit.,* p. 100 şi urm.
87. L. ROBIN a arătat pe bună dreptate că teoria *anatnnesis-uhn*

corespunde la Platon unor noi probleme, pur filosofice; cf. *Sur la doctrine de la reminiscence,* „Revue des Etudes grecques", 32, 1919, pp. 451 - 461.
88. Deşi *anamnesis-ul* se produce în timp (cf. L. ROBIN, *op. cit.,* p. 259, şi *Banchetul,* 208 a), el nu are mai puțin ca obiect o realizare de ordin atemporal, a cărei contemplare i-a fost hărăzită sufletului în afara timpului vieții umane *(Menon,* 86 ab; *Phaidon,* 72 e, 75 b şi urm., 76 a). Din succesiunea evenimentelor ce constituie viața noastră prezentă, poate rezulta un *mneme,* dar nu mai poate fi vorba de o cunoaştere adevărată *(Rep.*, VII, 516 cd; *Gorgias,* 501 a). De văzut însă şi *Fileb,* 34 b, unde *mneme* şi *anamnesis* par a se opune ca virtualul față de actual, şi *Legi,* V, 732 b ce conferă *anamnesis-xilui* o semnificație mai mult psihologică decît ontologică.
89. *Rep.* 589 a; *Alcibiade,* 130 c; cf. V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon,* Paris, 1949, p. 68.
90. *Phaidon,* 115 c. şi urm.
91. Maurice HALBWACHS, *La representation de l'âme chez Ies Grecs. Le double corporal et le double spirituel,* „Revue de Metaphysique et de Morale", 1930, pp. 493-535.
92. *Timaios,* 90 a şi 90 c.
93. *Timaios,* 41 d-e; *Phaidros,* 248 a-c şi 249 a. ,
94. *Republica,* 611 a; *Timaios,* 41 d.
95. *Phaidon,* 72 a b.
96. Cei vii, scrie Platon, nu provin mai puțin din cei morți decît morții din cei vii. Dacă n-ar fi fost această permanentă compensare circulară şi „dacă, dimpotrivă, sensul vieții ar urma o linie dreaptă pornind de la unul din contrarii către cel ce-i stă în față, [adică mergînd exclusiv în sensul vieții căti ɹ moarte] dacă el nu s-ar reîntoarce către celălalt în mod alternativ", aluni i lumea ar porni inexorabil către haos şi moarte; *Phaidon,* 72 b c.
97. *Legi,* 737, c şi urm.; 740 c şi urm.; cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.,* pp. 117-8.
98. Din lipsă de documente nu putem analiza decît problema locului mnemotehnicii în învățătura lui Hippias. Trebuie să recunoaştem însă o legătură între metoda mnemotehnică a sofistului şi idealul său enciclopedic al polimatiei, aspirația sa către cunoaşterea universală (cf. PLATON, *Hippias Minor,* 368 b şi urm.). Am fi tentați să vedem, aşadar, în mnemotehnia lui Hippias un fel de transpunere şi de laicizare a puterii de omniscienț tradițională atribuită lui *Mnemosyne.* Hippias se laudă că posedă el însuşi acea omniscienț conferită aedului de divinitate sub forma unei viziuni inspirate. El o poate transmite elevilor săi, prin tehnici de rememorare care au acum un caracter pur pozitiv şi pot constitui obiect de învățămînt (cf. *Hippias Maior,* 285 d). în rest Hippias nu face decît să urmeze calea deschisă, înaintea lui, de un poet. Poetul liric Simonide era de fapt acela pe care vechii

greci îl considerau autorul acelei *techne mnemonike* (SUIDAS, *Lexicon*-Simonides; LONGIN; *Rhet,* I, 2, 201; CICERO, *De fin.* II. 32). Se vor nota, la Simonide, două trăsături susceptibile de a lămuri această laicizare a tehnicilor memoriei şi a momentului în care ea se produce: 1. Simonide ar li perfecționat alfabetul şi ar fi inventat noi litere permițînd o mai bună consemnare scrisă; 2. el ar fi fost primul ce s-ar fi lăsat plătit pentru poemele sale, practicînd poezia sa ca pe o meserie, pentru bani.
99. ARISTOTEL, *Despre memorie,* 449 b 6 şi 451 a 20.
100. *Ibid.,* 449 b 14; b 27; 450 a 20; 451 a 29; 452 b 8 şi urm
101. 449 b 29.
102. 450 a 13 şi urm.

Fluviul „Ameles" şi „melete thanatou"[1]

Republica se încheie cu evocarea unui peisaj infernal: la capătul călătoriei sale în lumea de dincolo, Er Pamfilicul descoperă cîmpia unde, într-o căldură sufocantă, sufletele poposesc înainte de a fi trimise înapoi pe pămînt pentru o nouă reîncarnare. Tabloul este conform cu o întreagă tradiție din care Platon

se inspiră nemijlocit: el nu a inventat nici cîmpia aridă a Uitării, *Lethe,* nici sufletele însetate, nici apa proaspătă ce se scurge dintr-un izvor cu puteri supranaturale. Şi totuşi, numele de *Ameles,* pe care Platon l-a dat fluviului subteran din care vin să bea sufletele pierzîndu-şi memoria, nu se regăseşte, după ştiinţa noastră, în nici o altă descriere a lumii morţilor anterioară *Republicii.* Care este semnificaţia exactă a acestui termen? Cum se justifică prezenţa sa în naraţiunea platonică? Ce legătură este între fluviul *Ameles* din *Republica* şi izvorul Uitării, ce apare în literatura mistică[2], şi de care sufletul trebuie să ştie să se ferească spre a putea bea din lacul Memoriei apa care, eliberîndu-l din ciclul naşterilor, îi dăruieşte răsplata unei nemuriri fericite alături de eroi şi de zei?
Traducînd *Ameles* prin „Fără griji", Le"on Robin pare să nu admită între *ameleia* şi *lethe* decît un raport destul de superficial: dacă uitarea cuprinde sufletele ce au băut peste măsură din fluviul *Ameles,* înseamnă că în ele orice „grijă" a dispărut[3]. Mulţumite de acum înainte cu viaţa lor terestră, nestingherite în
închisoarea trupească în care au fost aruncate, sufletele nu mai doresc nimic altceva şi sînt satisfăcute de o ignoranţă pe care nici nu o mai conştientizează. în cadrul gîndirii platonice, unde trebuie să o situăm, *ameleia* s-ar putea astfel defini drept contrariul acelei nelinişti spirituale, al acelei tulburări sufleteşti pe care filosoful, imitîndu-l pe Socrate, trebuie să o provoace. Nu este însă sigur că sensul cuvîntului este exact acesta. Ne putem întreba dacă legătura dintre cîmpia *Lethe* şi fluviul *Ameles* nu este mai directă şi dacă, şi aici, Platon nu a inovat cumva în loc să culeagă şi să transpună o tradiţie ce asocia foarte strîns temele lui *melete* şi *ameleia* cu miturile Memoriei şi Uitării[4].
Pausanias ne înşiră numele pe care le-ar fi purtat, după vechea tradiţie. Muzele Heliconului, pe timpul cînd nu erau decît trei. Ele se numeau: *Melete, Mneme, Aoide:* Exerciţiu, Memorie, Cîntec[5]. Sînt cunoscute protecţia pe care *Mnemosyne,* mama Muzelor, a acordat-o darului poetic şi locul ocupat în confreriile aezilor de exerciţiile de memorare pregătind acea „viziune inspirată" care necesită, în poezia orală, o formă de compoziţie ce reuneşte recitarea cu improvizaţia[6]. Nu e de mirare deci să vedem asociate cu cîntecul, în enumerarea Muzelor, memoria şi o *melete* în care trebuie să recunoaştem practica unui exerciţiu mental, a unei discipline de menTorare necesare deprinderii tehnicii poetice. Această *melete* o regăsim, asociată mereu cu cultul Muzelor[7], în confreriile de genul sectei pitagoreice, în care se elaborează gîndirea filosofică. în acest mediu nou, ea a căpătat o valoare mai largă: ea nu mai este limitată la cucerirea unei cunoaşteri anume; ea constituie perfecţiunea umană în general, *arete.* Ea a căpătat un dublu caracter: în plan individual este o *askesis,* aducînd mîntuirea prin purificarea sufletului; în planul cetăţii, ea este o *paideia* ce formează tineretul în spiritul virtuţii şi pregătindu-i pe cei mai destoinici pentru exersarea unei suveranităţi conforme cu justiţia. Această dublă orientare apropie „disciplina" filosofică,
170
171
pe de o parte, de regulile vieţii religioase predicată în sectele mistice, ce nu se preocupă decît de mîntuirea individuală şi ignoră domeniul politic[8], şi, pe de altă parte, de instruirea colectivă, bazată în principal pe probele şi exerciţiile militare, ai *twv iroXenucuv* /-teXerm [9] care, în societăţile războinice ale vechii Grecii, au constituit un prim sistem educativ vizînd selecţionarea tinerilor în vederea preluării puterii[10]. Dar, ceea ce o caracterizează pe *melete* filosofică este faptul că ea substituie respectării normelor rituale şi exerciţiului militar un antrenament intelectual, o instruite mentală ce pune accentul cu precădere, ca şi în cazul acelei *melete* poetice, pe o disciplină a memoriei. Virtute bărbătească, *melete* filosofică, ca şi *melete* războinică, implică încordare, atenţie constantă, *epimeleia,* efort dur, *ponos*[n]. într-o reprezentare a lui *arete* devenită tradiţională şi al cărei ecou îl regăsim în mitul lui Heracles la răscrucea Viciului cu Virtutea, ea se opune delăsării, lipsei de antrenament, *ameleia* şi *ameletesia,* lenei, *argia,* moliciunii, *malachia,* plăcerii, *hedone* [n]. Dar exerciţiile şi disciplina au în vedere sufletul şi inteligenţa, iar nu trupul. Mai precis, şi pentru a relua chiar expresiile lui Iamblichos în definirea acelei *askesis* pitagoreice, este vorba de o *yv[xi>aaia noii eiri/j-iXeia fivriiirig,* de o exersare şi un antrenament al memoriei[13]. în două rînduri, Iambl'whos subliniază valoarea deosebită ce o capătă, în ochii pitagoricienilor, pentru cucerirea înţelepciunii, efortul rememorării. Prima dată, el prezintă *anamnesis-ul* vieţilor anterioare, care după legendă îi atribuia lui Pitagora puteri speciale, ca izvor şi principiu al învăţăturii acestuia[14]. Puţin mai departe, aminteşte că pitagoricienii aveau obligaţia de a reţine totul în memorie, de a nu pierde nimic din ceea ce învăţaseră, văzuseră sau auziseră, şi atribuia examenului cotidian de conştiinţă, care era regulă strictă în cadrul sectei, semnificaţia unui exerciţiu mnemonic[15].

Despre acest examen de conştiinţă *Versurile de Aur* aduc precizări interesante: nu trebuie să se cedeze seara dulceţii somnului, ci, înainte de a adormi, să se enumere toate acţiunile
172
întreprinse în cursul zilei, începînd cu prima şi parcurgîndu-le pe toate pînă la capăt[16]. încercare dificilă, la care discipolul este îndemnat astfel: „Taura ■*novei, ravf eK/ieXera...,* trebuie să faci acest efort, să îndeplineşti acest exerciţiu". Textul continuă: „Trebuie să iubeşti efortul rememorării, el te va călăuzi pe urmele divinei virtuţi... [n]; nu vei mai spera imposibilul şi nimic nu-ţi va fi ascuns, /xijre *n XTJTEU>".*
în comentariul său, Hierocles arată că poetul ne îndeamnă să analizăm toate acţiunile zilei, inclusiv pe cele mai umile, pornind în ordine de la primele la ultimele, fără a omite nici un fapt intermediar: fiindcă, spune el, această *anamnesis* a evenimentelor vieţii cotidiene constituie un exerciţiu menit să ne readucă în memorie viețile noastre anterioare, o anumită *[leXerr]* TWP *irpofief3iwnei'odi> uvairoXrjoeaig.* Continuîndu-şi adnotarea, Hierocles pune la baza acelei *âaK^atq Tt\ţ âperfii;* a pitagoricienilor trei puteri, *dynameis,* ale sufletului: *ponos, melete, eros-melete* fiind definită ca o disciplină impusă părţii raţionale a sufletului, a cărei funcţie este *noein.* în dialogul său despre *Educaţia copiilor,* Plutarh insistă şi el asupra importanţei lui *melete,* asociată cu *ponos,* în *paideia*[18]. Pasajul are valoare polemică: Plutarh îi combate pe aceia care, în *arete,* acordă mai multă pondere naturii decît studiului şi exerciţiului. Aceştia îşi închipuie că un temperament slab nu poate fi redresat prin *jxeXeTî] bpdr) irpbc; âpEiijp.* în aceasta ei se înşală cu desăvîrşire; *ameleia* distruge sufletul cel mai ales, aşa cum face şi cu pămîntul cel mai bun sau cu trupul cel mai viguros. Dar *epimeleia* şi *ponos* sînt fecunde şi productive; datorită lor, ceea ce era contrariu naturii sfîrşeşte prin a se impune peste ceea ce era conform naturii: „Chiar lucrurile cele mai simple sînt abandonate de cei lipsiţi de exerciţiu, pe cînd cele grele sînt obţinute prin eforturi stăruitoare"[19]. Ceea ce are interesant textul lui Plutarh rezidă în banalitatea sa. Plutarh dezvoltă un loc comun referitor la tema multdiscutată a avantajelor respective ale naturii şi studiului. Or, asupra acestei probleme, , s-a profilat încă de timpuriu o linie de demarcaţie, opunîndu-i
173
pe filosofi mediilor poetice tradiţionale. Poeţii - nu numai Pindar, dar chiar şi Homer - pun accentul pe darurile personale şi pe inspiraţie în detrimentul învăţării şi studiului. Dimpotrivă, un Epiharm, ale cărui legături cu gîndirea pitagoreică sînt cunoscute, susţine punctul de vedere opus într-un fragment ce pare comentat de textul lui Plutarh: *„â 8e ixeXera (pvoioq ocyocTâq irXeova* Scopeîrm, *<pCkoi".* Exerciţiul oferă mult mai mult decît un dar al naturii[20]. Acest elogiu al lui *melete* şi al roadelor sale este asociat la Epiharm cu exaltarea *ponos-u\ui* şi cu avertismentul împotriva pericolelor moliciunii, *malachia,* şi ale plăcerilor[21].
Va părea cu atît mai justificat să ne gîndim aici la teme de inspiraţie pitagoreică cu cît, la Plutarh, dialogul se continuă printr-un paragraf în care se află echivalentul perfect al discursului lui Pitagora către tineri, aşa cum îl relatează Iamblichos. Toate bunurile, scrie Plutarh, sînt pentru un om instabile şi trecătoare: numai *paideia* constituie un cîştig definitiv ce rămîne în noi „nemuritor şi divin", fiindcă doar spiritul se întăreşte îmbătrînind, iar timpul care distruge şi risipeşte totul adaugă înţelepciune vîrstei înaintate[22]. Aceeaşi opoziţie între bunurile fixe şi cele trecătoare o regăsim la Iamblichos: elogiind *paideia* în faţa neofiţilor, Pitagora ar fi comparat bunurile materiale şi *epimeleia* trupească cu acei falşi prieteni ce ne părăsesc cu prima ocazie. Dimpotrivă, roadele pe care le dă *paideia* durează pînă la moarte iar unora le aduc, chiar şi dincolo de ea, o glorie eternă. în timp ce toate celelalte bunuri, pentru a fi transmise, trebuie să fie imediat abandonate de cel care le posedă, *paideia* nu se sfîrşeşte prin schimbare; ea este, dintre toate cele omeneşti, singura care poate fi definitiv cucerită şi păstrată: *KTijoaoTm* [23].
Această temă a unui bun susceptibil de a fi tezaurizat, în ciuda fluxului temporal destructiv, este în mod evident legată de concepţia care pune efortul de memorare la baza disciplinei intelectuale. Aşa face Plutarh care îşi încheie această parte a expunerii sale prezentînd memoria ca pe cămara,
174
adevăratei *paideia,* arătînd totodată că dacă *Mnemosyne* a fost considerată mama Muzelor, aceasta se datorează faptului că nimeni pe lume nu poate mai bine ca ea, *yevvâv* /cai *irpâipeiv,* să crească şi să hrănească[24]. Această imagine a unei Memorii, inepuizabil grînar de înţelepciune, ce sfidează timpul şi din care sufletul îşi extrage hrana nemuririi, ar putea părea ieşită din imaginaţia lui Plutarh dacă nu am regăsi-o la Empedocle într-un context ce evocă nemijlocit temele platoniciene referitoare la

anamnesis, lethe şi *ameleia.* „Fericit cel care, proclamă Empedocle, a căpătat *eurijoado,* bogăţia divinelor*prapides"*[25]. *Olbios, Ploutos, Ektesato,* aceşti termeni asociaţi cu ideea de divinitate nu puteau să nu evoce, în spiritul unui grec, figura lui Zeus ce poartă triplul epitet de *Ktesios, Plousios* şi *Olbios*[26] şi care, chiar în cămară, tronează[27] sub forma unui recipient, *âyydov,* a unui butoiaş, *KabioKoq,* mereu plin cu *ambrosia,* băutura nemuririi[28]. Simbol al sănătăţii şi abundenţei veşnice, butoiaşul lui *Zeus Ktesios* veghează asupra bunurilor casnice şi păstrează neatinse toate avuţiile casei. Acest imens „tezaur" de *prapides* l-ar fi posedat, după Empedocle, un personaj în care cei vechi l-au recunoscut pe Pitagora şi puterea sa de a păstra în memorie, fără a pierde nimic, amintirea tuturor evenimentelor din vieţile sale anterioare. „Acest om, ne spune Empedocle. atunci cînd îşi încorda ale sale *prapides*[29], distingea cu uşurinţă oricare din lucrurile ce aparţin unor zece sau chiar unor douăzeci de vieţi omeneşti."

Urmînd exemplul lui Louis Gernet[30], am insistat asupra a ceea ce lasă să se întrevadă, din practicile şi credinţele vechi, acest text al lui Empedocle ce se foloseşte, pentru a desemna inteligenţa, de termenul arhaic de *prapides,* semnificînd la origine diafragma. într-o formulare de genul „tensiunea diafragmei" am considerat că putem recunoaşte reminiscenţa unei discipline de tip yoga bazată, fără îndoială, pe o tehnică de controlare a respiraţiei. Numai astfel s-ar putea explica straniul privilegiu, atribuit de legendă magilor, de a putea să-şi elibereze *psyche* după voie, să o facă să părăsească trupul zăcînd fără

175

viaţă într-un somn cataleptic, pentru a călători în lumea de dincolo de unde aduce, asemeni sufletului lui Epimenide, cunoaşterea trecutului. Sub influenţa noilor preocupări şi idei ce se iveau în confreriile filosofice, această disciplină a extazului s-ar fi transformat într-un antrenament spiritual, o *melete* reunind strîns efortul de rememorare împins cît mai departe posibil în vieţile anterioare, purificarea sufletului şi separarea sa de trup, evadarea din fluxul temporal prin accesul la un adevăr perfect stabil. Nu este oare un astfel de antrenament cel pe care îl evocă Platon în *Phaidon* înainte de a-şi expune teoria despre *anamnesis,* atunci cînd defineşte filosofia, conform unei vechi tradiţii, ca pe o *melete thanatou*[31], o disciplină sau un exerciţiu al morţii, constînd în purificarea sufletului, în concentrarea acestuia, adunîndu-l din toate părţile corpului, în mod atît de închegat şi izolat de rest, încît să se poată desprinde de trup şi să evadeze din el[32]? Purificare, concentrare, separare a sufletului: tot atîţia termeni ce semnifică pentru Platon rememorarea, *anamnesis. Melete thanatou* păstrează caracterul unei *melete mnemes,* după cum o atestă şi textul din *Phaidros* unde Platon, deplîngînd inventarea scrisului, arată că acesta, substituind efortul personal de rememorare, încrederea în amprentele exterioare ale spiritului, va permite uitării să pătrundă în suflet prin *ameleteseia mnemes,* datorită absenţei exerciţiului memoriei[33]. De altfel, Produs interpretează chiar în acest mod *ameleia* în comentariul său: „Sufletul care a băut peste măsură din fluviul *Ameles,* scrie el, uită totul despre vieţile sale anterioare; îndrăgostit de devenire, el încetează de a mai evoca principiile imuabile şi le uită Si' *âixeXeT^aiau* /cai *apyiav".* Tot el adaugă: „într-adevăr, avem nevoie de un exerciţiu care să ne reîmprospăteze mereu memoria celor cunoscute deja, Seî *yap* TT)C; *fieXeruji; âvaveovarig rifilv âel* TT)P *ixvrinT] <*LCP *iyvwiiev"*[34]. Bineînţeles, în viziunea lui Platon acest exerciţiu al morţii este de fapt o disciplină de nemurire: eliberîndu-se dintr-un trup căruia Platon îi atribuie aceeaşi imagine de flux şi de curent ca şi devenirii[35], sufletul iese din

176

fluviul timpului pentru a cuceri o existenţă imuabilă şi permanentă, apropiată pe cît este omeneşte posibil de divinitate, în acest sens, *anamnesis-n* platonician, prin intermediul exerciţiilor de memorare ale pitagorismului, prelungeşte vechea temă mitică a lui *Mnemosyne,* ca izvor de viaţă inepuizabil, ca sursă a nemuririi. Atunci cînd Platon localizează, în cîmpia Lethe, un fluviu *Ameles* „a cărui apă nu poate fi reţinută de nici un vas *btyyăov ovSev* TO *vbup oreyei",* el rămîne fidel interpretării date miturilor memoriei şi uitării în cercurile filosofice ale Greciei Mari.

într-adevăr, nimic nu poate reţine această apă, ea e făcută să curgă mereu, să alunece *<pcvyet,,* părăsind toate recipientele în care este vărsată. Tot aşa părăsesc oamenii, după Pitagora, bunurile materiale, şi tot aşa se risipeşte în ei acea *epimeleia* trupească - adică *ameleia* sufletului - pe care înţeleptul o opunea cuceririi definitive obţinute prin *melete mnemes* pe care se bazează, după el, *paideia.* Desigur, la Platon, fluviul *Ameles* a căpătat o semnificaţie pur metafizică. Dincolo de eliberarea unui suflet ce se lasă în voia plăcerilor în loc să-şi impună dura asceză a memoriei, fluviul simbolizează la el, după cum notează Proclus, fluxul şi refluxul permanent al devenirii, al cărei curent cumplit nu poate fi reţinut de nici un recipient sau fiinţă, TT)V *beivriv eicporjv* [x]. Cu toate acestea,

pitagoricianul Paron. după mărturia lui Aristotel, asociase deja în mod foarte strîns conceptul de *lethe* cu timpul şi, blamîndu-i pe cei care vedeau în *Chronos* o divinitate foarte înțeleaptă, el a proclamat-o, dimpotrivă, izvorul ignoranței[37].

Dar să încercăm să precizăm mai bine originile imaginii mitice a fluviului *Ameles.* Această apă pe care nici un recipient nu o poate reține aminteşte de *amyetoi* din *Gorgias,* ale căror vase găurite nu pot nici ele să rețină apa ce se scurge pe măsură ce ei o extrag[38], Recipientele acestea pline de găuri sînt, după Socrate, sufletele acelor nefericiți care, prin uitare şi lipsă de credință, *pistis,* nu pot reține nimic. Şi el adaugă că, după autorul mitului, italic sau sicilian, *pithoi* reprezintă acea parte

177

a sufletului unde se află dorințele, pentru :ă el este docil şi credul, *pithanon* şi *peisticon.* Această fabi lă, în spiritul lui Socrate, trebuie să-l convingă pe Callicles d ; greşeala sa, care declara că ceea ce dă preț vieții este sci rgerea neîncetată, şuvoiul abundent al plăcerilor. Viață cumj lită, monstruoasă, *deinon,* răspunde Socrate, şi care mai degral ă ar trebui numită moarte. Şi pentru a ilustra aceeaşi temă a ce or două genuri de

viață, a celor doi *Moi,* între care omul tr aleagă pe aceea demnă de încrederea sa, el rr

comparație care provine, spune el, din aceldki *gymnasion* ca şi

prima. El îl compară pe înțelept cu un (butoaie în bună stare pline cu cele necesare >j fiind pline cu lichide rare şi prețioase, greu cu prețul unor mari eforturi[39]. Odată umpl rămîn mereu pline. Nesocotitul, acel necump mitului îl numea *amyetos,* nu ar dispune p decît de butoaie putrede şi crăpate pe care el mereu cu prețul celor mai rele suferințe.

Aluzia la viața care este poate moarte *soma-sema* ne orientează într-o direcție pi precizările geografice făcute de Platon: Italia

crede că este vorba de o povestire pitagoreidă despre cele două

Moi, legată de tema bunurilor trecătoare şi a toate acestea, cîteva detalii din textul lui I referire mai precisă la Empedocle. Mai îi; *Peitho* şi *Pistis,* raportate la cele două sufletului. *Peitho* ține de acea parte a sii localizate dorințele, pe care autorul mitul' *pithos. Pistis* ține de o altă parte a sufletu această dată printr-o sită, *koskinon,* ale cărei se scurgă din lipsă de memorie, desigur, di şi din lipsă de credință, *apistia.* Trebuie dec *Peitho,* cea condamnată, şi *Pistis,* cea recorrț de valoare şi de plan. Putere ambiguă, ce|

I 40

într-un sens sau în altul *, *Peitho,* asociată *c\i Hedone* şi *Pothos,*

178

bbuie să ştie să o ai recurge la o altă

m posedînd nişte ieții, unele din ele de procurat, chiar ite, aceste butoaie itat pe care autorul itru aceste lichide rebuie să le umple

jocul de cuvinte

care o confirmă

Şicilia. S-ar putea

bunurilor fixe. Cu

laton sugerează o tîi opoziția dintre

părți diferite ale fletului unde sînt ii o reprezintă ca ui; simbolizată de

găuri lasă totul să |i uitare, *lethe,* dar

să distingem între ^ndată, o diferență

se poate întoarce

simbolizează seducția plăcerii, în special, desigur, a plăcerii fizice[41]. *Pistis* reprezintă o încredere de un alt tip, credința într-o divinitate superioară ale cărei revelații şi îndrumări omul trebuie sâ le accepte. De altfel, formulările cu dublu sens de care se serveşte Platon sînt legate de un vocabular al misterelor: un cuvînt ca *amyetoi* desemnează în acelaşi timp ceea ce nu este închis, neîngrădit, şi pe neinițiații care nu ştiu să „rețină", *stegein,* secretul.

Or, aceeaşi opoziție *Peitho-Pistis* se regăseşte la Empedocle. în tratatul său *Despre natură,* el prezintă învățătura sa ca pe o revelație, făcută discipolului său Pausanias, a unei taine ținînd de mistere, ce-i va permite să stăpînească vîntul şi să aducă sufletul unui mort din tărîmul întunericului. Poemul începe pe tema lui *Pistis:* înțelegerea şi destinul oamenilor sînt extrem de limitate, viața lor este numai ignoranță şi nenorocire; cui să-i mai acorzi încredere? Oamenii se lasă „convinşi", *ircio6ii>Tcq* pradă propriilor plăceri; ei sînt aruncați în toate părțile[42]. Pausanias nu trebuie să acorde *pistis* cu uşurință[43]. înseamnă

aceasta oare că el trebuie să refuze să o acorde? Nicidecum, dar el trebuie să aspire mai sus, către ceea ce este superior omului, către ceea ca are asupra lui putere şi autoritate, *kratos.* Căci a-şi refuza încrederea, *apistein,* unei instanţe superioare - adică unei inspiraţii sau unei învăţături divine - este cazul celor răi, *ka/coi*[44]. Pausanias va trebui deci să asculte de *pistomata,* de dovezile durabile ale Muzei lui Empedocle[45]. în sfîrşit, ca ultimă recomandare, el va trebui să păstreze secretă învăţătura astfel revelată, să o „reţină", *oreyeiv,* în miezul inimii sale mute[46]. Un alt fragment de la sfîrşitul poemului clarifică situaţia acestor concordanţe, prea numeroase şi prea precise pentru a fi întîmplătoare. Empedocle îl aşază pe Pausanias la răspîntia celor două *Moi* între care el trebuie să aleagă. Dacă el va umbla după acele mii de lucruri mărunte cărora oamenii le acordă de obicei încrederea lor[47], atunci, foarte repede, o dată cu trecerea timpului, ele îl vor părăsi[48], fiind dornice, *nodeopra,* să se integreze regnului lor. Dimpotrivă, dacă Pausanias îşi va fixa

179

temeinic, cu *irpaidbcq* bine încordate, învăţăturile pe care le-a primit, dacă el se va lăsa iniţiat, *eironTEvaruc;,* prin exerciţii sacre, *KadapTJioi iiEKeT-qiaiv*[49], atunci aceste bunuri îi vor fi veşnic prezente, şi chiar pornind de la ele va putea să cîştige multe altele[50], acestea dezvoltîndu-se autonom, fiecare conform propriei naturi.

Aceste *prapides* bine încordate şi exerciţiile sacre amintesc în *Purificări* de acele *prapides* încordate ale lui Pitagora şi de exerciţiile ce îi permit să îşi rememoreze în detaliu vieţile sale anterioare. Or, nouă ni s-a părut că pe fundalul textului *Purificărilor* se profilează, ca simbol al unui tezaur de înţelepciune veşnică, imaginea lui *Zeus Ktesios* sub forma recipientului, a butoiaşului ce păstrează preţioasa licoare a nemuririi. Fericitului, care a ştiut să cucerească darul iniţierii comparabil cu *ambrosia* inalterabilă, i s-ar opune astfel, la Empedocle, oamenii care nu se îngrijesc decît de bunurile materiale, acele bunuri ce-i traversează fără a se fixa în ei, care-i părăsesc imediat spre a se reuni grăbite cu elementele înrudite, apa cu apa, focul cu focul, aerul cu aerul. Iar dacă înţeleptul, ce „păstrează" în adîncul inimii sale o învăţătură, izvor de viaţă veşnică, evocă imaginea butoiului lui *Zeus Ktesios,* în schimb oamenii acelei *epimeleia* trupeşti, legaţi de bunuri ce nu încetează să se scurgă prin ei ca un fluviu, vor aminti cu atît mai bine de acel *pithos* găurit. Este vorba aici de un obiect purtînd deja o semnificaţie religioasă, simbol, în cultul funerar, al unei existenţe secerate de moarte înainte de a se fi împlinit, iar în mediile misterelor iniţiatice indicînd pe nefericiţii ce n-au cunosctit iniţierea[51].

Dezvoltase oare Emppdocle acest mit în forma în care îl găsim la Platon? Comparase el în mod explicit sufletul necumpătaţilor cu nişte butoaie crăpate şi asociase această imagine cu aceea a unui fluviu infernal a cărui apă, ce nu poate fi reţinută de nici un recipient, aduce celor care o beau uitarea naturii lor anterioare, căderea în *kyklos geneseos* şi reîncarnarea într-un trup? Problema este în mod evident insolubilă. Trebuie

180

totuşi să subliniem o ultimă şi extrem de frapantă convergenţă[52]. La Empedocle, căderea acelor *daimones* îi aruncă în crevasa unei peşteri întunecoase[53], în cîmpia ,4te, opusă locului lor de origine, cîmpia *Aletheia,* aşa cum la Platon cîmpia *Lethe* este opusă cîmpiei *Aletheia*[54]. *Ate, Lethe,* două realităţi ce se confundă lesne în imaginaţia mitică. Ele au aceeaşi origine, amîndouă sînt descendente ale Nopţii, *Nyx*[55]. Totodată, ele sînt egal înrudite şi cu întunericul, *Scotos:* amîndouă reprezintă ceaţa deasă ce se aşterne asupra spiritului omenesc, îl învăluie dintr-o dată în neguri, îi ascunde calea dreaptă spre adevăr şi dreptate şi îl atrage către pierderea sa[56]. Asemeni Uitării şi Spiritului greşelii, ele reprezintă Rătăcirea criminală, *âfiâ-prrjua,* şi, de asemenea, păcatul, pedeapsa şi moartea ce-i urmează inevitabil[57]. în *Purificări,* sufletul, rătăcind surghiunit prin cîmpia *Ate,* este un *daimon* care, printr-o greşeală crimi-*nal^âfiapTrjaag* s-a încărcat cu un groaznic păcat: a făcut vărsare de sînge sau a jurat strîmb[58]. în ambele cazuri, semnificaţia „greşelii" este aceeaşi: o discordie, *Neikos,* s-a iscat în lumea zeilor unde nu trebuie să domnească decît armonia. Cei care i-au cedat lui *Neikos,* cuprinşi de ură, sînt aruncaţi în această cîmpie *Ate* unde toate elementele se urăsc reciproc[59]. însuşi Empedocle, dacă rătăceşte departe de zei, o face pentru că s-a lăsat sedus de furioasa Discordie[60].

Acest text se clarifică dacă îl confruntăm cu *Theogonia* lui *Hesiod*[61]. Aici figurează într-adevăr, în descendenţa lui *Nyx,* ca progenituri ale lui *Eris Stygere,* alături de *Lethe* şi *Ate,* Crimele şi Certurile pe de o parte, *Neikea,* iar pe de altă parte *Horkos,* Jurămîntul, cel mai mare flagel al oamenilor. La sfîrşitul *Theogoniei, Horkos* apare ca apa fluviului infernal *Styx, stygere theos,* divinitate a urii pentru Nemuritori[62]. Această apă ce se revarsă de pe o stîncă abruptă şi se scurge prin noaptea neagră este

„marele jurămînt al zeilor" la care ei au recurs, în ciuda groazei ce le-o inspiră, de fiecare dată cînd apare între ei un conflict sau o discordie, *epiq κου veÎKoq.* Atunci ei recurg, pentru a pune capăt gîlcevilor, la apa *Styxului,* şi cel ce jură
181
strîmb în clipa cînd, conform ritualului, risipeşte peste glie apa jurămîntului, cade îndată fără suflare şi rămîne astfel să zacă de-a lungul unui an întreg. Buzele sale nu mai gustă hrana nemuririi, *ambrosia* şi nici *nectarul:* el rămîne fără suflare şi fără glas; o crudă moleşeală îl învăluie[63]. Odată terminată această pedeapsă, îl aşteaptă una şi mai aspră: el este îndepărtat din cercul zeilor pentru nouă ani. Numai la capătul acestui ciclu el îşi va putea relua, în fine, locul printre Nemuritori. Rătăcirea pe cîmpia *Ate* a *daimonilor* ce au jurat strîmb în urma unei discordii apare astfel la Empedocle ca o transpunere a unei teme mitice în care apa *Styxului,* izvor de moleşeală şi exil pentru zeii vinovaţi de jurămînt fals, ocupa un loc central.
Că Platon şi-a amintit, în legătură cu fluviul *Ameles,* de apa *Styxului,* o putem bănui pe bună dreptate, fiindcă, în *Republica*[64], sufletele, de îndată ce au băut din apa fluviului, cad într-o *coma* asemănătoare cu cea care-i învăluie în întuneric pe zeii vinovaţi din *Theogonia.* în ciuda trăsnetelor şi cutremurelor, ele nu se vor trezi în timpul călătoriei ce le zoreşte, asemeni unor stele căzătoare, spre ciclul generaţiilor. Dar mai sînt şi alte elemente în plus. După Herodot, Pausanias descrie o apă pe care a văzut-o în munţii sălbatici ai Arcadiei şi pe care grecii o numesc *Styx*[65]. între Pheneos şi Nonacris, ea se scurge de la înălţimea unei uriaşe stînci ascuţite înainte de a întîlni rîul Crathis. Este o apă a morţii: nici o fiinţă vie, om sau animal, nu poate bea din ea fără a fi pedepsit. Forţa sa de distrugere este atît de mare încît ea sparge şi străpunge orice recipient făcut de mîna omului - fie că e din sticlă, din cristal, din piatră sau din ceramică -, erodînd şi dizolvînd şi pe cele din metal. Ea atacă şi aurul, cel inalterabil ca zeii. Doar copita unui cal poate rezista acestei forţe destructive, păstrînd apa vărsată, fără îndoială pentru că şi copita calului este înrudită cu domeniul nefast al impurităţii[66].
în apropiere de *Styx* se află o grotă unde, după legendă, s-au ascuns fiicele lui Proitos după ce au fost posedate de delirul furios *mania.* Aici a venit Melampos să le ia pentru a le vindeca de păcatul lor prin purificări secrete pe care le-a administrat
182
într-un loc numit *Loysoi,* Băile, în sanctuarul lui Artemis, Hemerasia, cea care linişteşte. într-adevăr, ceva mai departe există un alt izvor cu apă proaspătă, lîngă care creşte un platan şi pe care Pausanias îl asociază în mod explicit cu primul izvor, opunîndu-le ca binele faţă de rău, leacul şi suferinţa[67]. Cel muşcat de un cîine turbat - şi în general cel cuprins de delir *(Lyssa),* adică de nebunia furioasă - îşi găseşte vindecarea bînd această apă. De aceea este numit acest izvor, *"AXvoooc;* , cel ce îndepărtează mînia.
Muzeul de antichităţi constituit de Arcadia din epoca lui Pausanias ne dezvăluie astfel, dacă nu originea mitului celor două izvoare ale Vieţii şi Morţii, cel puţin una din versiunile sale cel mai puţin alterate, încă foarte apropiată de realităţile de cult. Dar, pentru ca *Styxul,* fluviul infernal purtător de păcate şi distrugere, să devină fluviul *Ameles,* simbol pentru suflet al unei existenţe cufundate în trup şi în fluxul temporal, trebuia ca munca de transpunere, din care vedem la Platon un rezultat, să fi început de multă vreme în grupările religioase şi în sectele filosofice.
Tema *Styxului* se potrivea, de altfel, acestei reînnoiri mitice: fluviu infernal, el îşi avea locul său prestabilit în naraţiunile escatologice descriind periplul sufletului după moarte; fluviu al impurităţii opus unui izvor cu virtuţi catartice, el corespunde preocupărilor majore ale sectelor religioase, obsesiei acestora privind păcătuirea, setei lor de purificare. Cu toate acestea, în cadrul gîndirii mistice, tema legendară a celor două izvoare avea să fie profund refăcută spre a traduce acea căutare a mîntuirii devenită, în mediul sectelor, însuşi ţelul vieţii religioase. Existenţa terestră apare de acum înainte ca un păcat, ca moartea sufletului faţă de viaţa anterioară fericită pe care o împărtăşea alături de zei. Reciproc, apa Vieţii, purificînd răul, nu mai oferă vigoare şi sănătate, ea deschide sufletului, dincolo de moarte, calea către adevărata viaţă. Prin această schimbare de perspectivă, viaţa capătă valori mitice legate de moarte, iar moartea le primeşte pe cele atribuite vieţii. în acelaşi timp, cele
183
două izvoare opuse ale Memoriei şi Uitării iau, în textele mistice, locul pe care-l ocupau în Arcadia, după Pausanias, fluviul *Styx* şi izvorul *Alyssos.* Pentru miturile reîncarnării, „întinarea" pe care o aduce apa morţii este, de fapt, o dată cu căderea într-o nouă existenţă trupească, uitarea vieţilor anterioare şi ignorarea destinului sufletesc. Purificarea consacrată de apa Vieţii este memoria infailibilă a iniţiatului

privind lumea de dincolo, acea înțelepciune ce-i va permite să evadeze definitiv din ciclul devenirii. Astfel era deschisă, prin mit, calea pe care avea să o urmeze gîndirea filosofică. Dacă *Lethe* reprezintă întoarcerea la ciclul generațiilor, dacă Viața impură coincide cu devenirea, aceasta înseamnă că fluxul temporal este el însuşi o forță de distrugere asemănătoare cu tai arcadian, care nimiceşte toate cele pămînteşti, torent monstruos ce nu poate fi stăvilit de nimic[68]. *Melete mnemes,* exercițiul de memorie, poate atunci căpăta, în confreriile filosofice, dubla semnificație: a unei investigații intelectuale tinzînd către o cunoaştere cît mai deplină[69], şi a unei discipline a mîntuirii aducînd izbînda asupra timpului şi morții.

în ultimele rînduri din *Republica,* Platon se felicită că *mythos-ul* lui Er Pamfilicul nu a pierit: cei care cred în el vor avea şansa de a fi salvați; ei vor putea să treacă fluviul *Ameles* fără a-şi „întina" sufletul. Prin această remarcă, Platon, mai în serios, mai în glumă, se achită la capătul dialogului de datoria sa către temele legendare pe care le-a transpus şi care păstrează din trecutul religios imemorial al Greciei o incomparabilă valoare de sugestie. Desigur, pentru el, filosofia a detronat mitul şi i-a luat locul; dar valoarea acesteia rezidă şi în faptul că a ştiut să salveze acel „adevăr" pe care mitul îl exprima în felul său.

NOTE

1. „Revue philosophique", 1960, pp. 163-l79.
2. Cf. H. DIELS; W. KRANZ, *'Die Fragmente der Vorsokratiker,* voi. I, p. 15 şi urm.
3. „Nelinişte morală, scrie Leon Robin, sau nelinişte intelectuală ce provoacă amintirea, senzație de deficiență ce dă naştere iubirii." Cf. PLATON, *Oeuvrescompletes,* voi. I, Paris, Bibliotheque de la Pleiade, 1940, p. 1376.
4. Asupra acestor mituri, cf. P.M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensee grecque,* p. 241 şi urm. şi *supra,* pp. 66-93.
5. PAUSANIAS, IX, 29, 2-3. Mulțumim d-lui Etiennecare ne-a semnalat acest text al lui Pausanias. Cf. B.A. VAN GRONINGEN, „Les trois Muses de l'Helicon", L'Antiquite classique, 1948, pp. 287-296.
6. *Supra,* p. 137 şi urm.
7. Cf. P. BOYANCE, *Le culte des Muses citez Ies philosophes grecs,* Paris, 1936.
8. între gîndirea religioasă a sectelor şi reflecția filosofică, există o analogie de teme izbitoare. Dar, diferență esențială, „înțelepciunea" filosofului pretinde să stabilească ordinea cetății, pe cînd spiritul sectelor este străin de orice preocupare pentru organizarea politică.
9. TUCIDIDE, II, 39; PLATON, *Legile,* IX, 865 a.
10. în *paideia* lacedemoniană, scrie TUCIDIDE, *âv&pEiov* este obținut, la *neoi,* printr-o *'anirâvâ* â<r/oj<j£i, o *wopav* ^eXerg *(ibid.).*
11. Asupra opoziției, în cadrul unei concepții a virtuții puternic contaminată de spiritul militar, între *ameleia,* pe de o parte şi *melete,* asociată cu *epimeleia* de cealaltă, cf. XENOFON, *Economicul,* în special XII, 6 şi urm.; XX, 3 şi urm.
12. Cf. Charles PICARD, *Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Predicos,* „Revue archeologique", XLII, 1953, pp. 10-41. *Ameleia* este asociată cu *malachia* în TUCIDIDE, I, 122, 4; şi cu *argia* în PLATON, *Rep.,* 421 d.
13. IAMBLICHOS, *V.P.,* 164.
14. *Ibid.,* 63.
15. *Ibid.,* 164 şi 165.
16. *Mis5'virvoi> na\aKoioii> tir' o/inaoi irpodeS-oujTcti irpiv Twvijuepivxuv "epyuv rp\<; \KOLOTOV eirekTCiv* : vers 40-41, ed. P. C. Van der Horst, Leyde, 1932.
17. Tî/c MTJC aperi/? *eiq \xvia;* cf. PROCLUS, *Imn către Muze,* 6-7; Muzele ne învață cum să regăsim urma, *"ixvoț,* sub apa adîncă a uitării,*virep*

\ijrqv.

185

op

18. PLUTARH, *De educatione puerorum,* 2 i-e.
19. Kaî ra *nev* pâăia *TOVC, (XJIEXOVVTOLC <p£\iysi,* ra *5"e* x^Xera ralț *isXsiaq* âXucerai.
20. H. DIELS, cp. *cit.,* vol.I, p. 203, 10.
21. ID., ifca/., voi. I, p. 203, 18-21 şip. 20J4, 16 şi urm.
22. PLUTARH, *De educatione puerorum,* 5 dl.
23. IAMBL., V. P., 42-43.
24. PLUTARH, *op. 'cit.,* p. 9 c.
25. "OX/3ta>5, *oț Q£'LUV irpotiriSbiv cit.,* voi. I, p. 365, 5 şi urm.
26. Cf. FARNELL, *Cults ofthe Greek states*
27. HARPOCRATE, s.v./CTT/CTÎOU Aibg, citinduii pe Hiperide şi Menandru (pp. 184-l85, Dindorf): «rijaiov *Aice ev roit Țct/ueioț* I5puo>ro.
28. ATHENAIOS, 473 b. : *KaUaKoq âyyelâi*
29. H. DIELS, *op. cit.,* voi. I, p. 364, 4: *opețceiTO irpairideaatv.* Cf. IAMBL, *V.P.,* 67 şi
30. L. GERNET, *Les origines de laphilosoph* ment public au Maroc", nr. 183, 1945, p. 8; cf.
31. *Phaidon,* 67 e şi 81 a.
32. *Ibid.,* 67 c; cf. şi 65 c, 70 a, 81 e şi c, „concentrare", propriu-zis, îl regăsim la PORFIR,! 10: dacă te exersezi să revii în tine însuți adunîncj spirituale risipite şi fărîmițate într-o mulțime d unitatea ce a fost pînă acum în deplinătatea forțe! Textul grec spune: ei jueXerGJJ/C *E'IQ 'eavrrjv bivu$< obifioiToc TîâvTOc* TO *biaaKEboiQevTOL jieXr)...* Cf.

33. *Phaidros,* 275 a; cf. şi *Teaithetos* 153 b.
34. PROCLUS, *In Plat. Remp.,* p. 349, ed.
35. Cf. Harold W. MILLER, *Flux of* „Transactions and Proceedings of the American LXXXVIII, 1957, pp. 103-l13.
36. PROCLUS, *ibid.,* p. 122; cf. şip. 51: reprezintă ciclul generaţiilor, *ri\v yevEoiv,* iar *pvcnv* TGIV *evvXuv* «ai TO *pâ6tov* KÍ/TOC *T}jxiiv,* ce cufundate în uitare în mijlocul realităţilor mereu
37. ARISTOTEL, *Fizica,* A, 13, 222 B 17 (Ij p. 217, 10 şi urm.; cf. P. -M. SCHUHL, *op. ci*
38. *Gorgias,* 493 a şi urm.
39. *Ibid.*, 493 e: */xETce iroXXâv* -KOVUV KOCI
40. Cf. 493 a: *ctvairEiBBoOm* KM
OVICOTB *ybcp* |D. LAERTIOS, VIII, 54. „Bulletin de l'enseigne-*supra,* p. 66.

186

TTXOVTOV. H. DIELS,
I, Oxford, 1896, p. 55.
Aiac,
|83 a. Acelaşi exerciţiu de *Scrisoare către Mar cella,* la un loc toate membrele : particule desprinse din jor sale (trad. Festugiere). *axvEv, avXXeyovaa otirb* TOV Porfir, *Sententiae,* 34.
»V. Kroll.
l'ody in Plato's Timaeus jPhilological Association",
efste evident că şesul *Lethe* fluviul Uitării,*irâoav* TVV fac sufletele noastre să fie imuabile.
DIELS, cp. *cit.,* voi. I, p. 251.
41. Cf. *Afrodita-Peitho;* asupra ambiguităţii lui *Peitho* şi a raporturilor sale cu *Pistis,* cf. M. UNTERSTEINER, *Isofişti,* 1948; tradus în engleză sub titlul *Tlie sophists,* Oxford, 1954, p. 102 şi urm.; cf. şi A. SETT1, *La memoria e ii canto. Saggio di poetica arcaica greca,* „Studi italiani di Filologia classica", n.s XXX, nr. 2, 1958, pp. 129- 171; şi mai ales extrem de sugestivul articol al lui A. ROSTAGNI, *Un nuovo capitolo nella storia de la retorica e della sofistica,* „Studi italiani di Filologia classica", n. s. II, 1922, pp. 148-201.
42. H. DIELS, *op. cit.;* voi. I, p. 309, 5.
43. *Ibid.,* voi. I, p. 310, 9 şi urm.: *yviuv vionv "epvKS.*
44. *Ibid.*, voi. 1, p. 311, 6: âXXâ *KctKoiţ ixiv K&proi peXEi KpctTtovoiv ctTWTCUf.* După CLEMENS, *Stromates,* V, 18, obiceiul celor răi este, pentru Empedocle, acela de a vrea KP&TE'IV *rcbv a\t]6xzv 8ia roi) airiorElv. A* vrea să comandăm unei forţe ce ne domină, a nu oferi *pistis* celui ce deţine adevărul, acesta este, pentru sufletul păcătos. întoarcerea *ăi/u* «ăro) din *Gorgias.*
45. *Ibid.,* voi. l, jv 311, 7.
46. *Ibid.,* voi. 1, p. 311, 13: *orEyâoou. tppF.vhc,* «XXoxoc; EÎCTCJ.
47. *Ibid.,* voi. I, p. 353, 1 - 2 de confruntat cu voi. I, p. 309, 2.
48. *Ibid.,* voi. I, p. 353, 3: i; *o'â<pap iKkstyovoi irEpiirXofievoio* XPOVOIO.
49. *Ibid.,* voi. I, p. 352, 20-21.
50. *Ibid.,* voi. I, p. 352, 22-23: *bi'mvspoQ icapeoovTOei,* âXXa TE jroXX'axo rcTcă' *'tKrrjoEcucxvTbi yctp ocvţ,£i...*
51. Cf. Jane HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek religion,* Cambridge, 1903, pp. 613-623; ed. a4-a, 1957; Ch. PICARD, *L'eleusinisme el la disgrăce des Danaides,* „Revue de l'Histoire des Religions", 1929, pp. 57-59.
52. Coincidenţă remarcată deja de PROCLUS. în comentariul său la *Tunaios* (39 b) atunci cînd scrie: Platon numeşte fluviul *Lethe* ansamblul naturii generatoare, în care sălăşluieşte uitarea, iar Empedocle se referă la eîmpia *Ate.*
53. De notat că peisajul infernal descris la PLUTARH, în *Termenele justiţiei divine,* de Thespesios la revenirea sa din Hades, diferă de cel din *Republica. Lethe* nu apare nici sub formă de fluviu nici de cîmpie: este o cavernă adîncă, asemănătoare cu peşterile lui Dionysos. Această cavernă simbolizează lumea umedă a generării, dulceaţa şi suava moliciune a plăcerii. în faţa ei sufletul lui Thespesios îşi pierde puterea, în timp ce simte născîndu-se în el amintirea trupului şi dorinţa generării. Aşadar *Hedone* este cea prezentă în întunecoasa cavernă *Lethe.* Or, în altă parte, Plutarh susţine că *Hedone* a fost aruncată pe pământ alături de *Ate (De Pythiae oraculis.* 397).
54. Cf. M. DETIENNE, *Lanotation mythiqued'Aletheia.* „Rev. Et. gr.", voi. LXX1II, 1960, pp. 27-35. Despre *Lethe, Aletheia,* la Platon, cf.

187

PROCLUS, *In Plat. Remp.* II, p. 346, 19, ed. W. Kroll.
55. HESIOD, *Theogonia,* 227 şi 230.
56. Cf., de exemplu, PINDAR, *Olim.,* VII, 82 şi urm.; totuşi, uneori, norul Uitării apare pe nesimţite şi îi ascunde spiritului calea cea dreaptă.
57. Despre *ate* şi *hamartema,* cf. L. GERNET, *Recherches sur le developpement de la pensie juridique et morale en Grece,* Paris, 1917, pp. 310-330.
58. H. DIELS, *op. cit.,* voi. I, p. 357, 15 şi urm.
59. *Ibid.,* p. 358, 6: *arvyeovai* ■K&.VTEC;.
60. *Ibid.,* p. 358, 8: *veucei pouvonâivoii iriovvoq.*
61. HESIOD, *Theogonia,* 226 şi urm.
62. *Ibid.*, 775 şi urm.
63. *Ibid.,* 795 şi urm.: KEITOLI *vrjvruoQ, 6LV6LITVV<JTOQ, ... Kouibv 8e e KWji.ct*
64. *Rep.,* 621 b.
65. PAUSANIAS, VIII, 17, 6 şi 18.
66. Cf. reprezentarea mitică a Empuzei, monstru infernal: ea are un picior de aramă, iar celălalt are copită de cal.
67. PAUSANIAS, VIII, 19, 2-3.
68. într-un lung pasaj din dialogul *De E apudDelphos,* inspirat direct din textele lui Epiharm ce opuneau permanenţa

divinității acelei neîncetate schimbări efectuate în om (fr. 1 şi 2), PLUTARH reluînd chiar formulările din *Republica,* scrie, despre timp: „..'Peoi'âeiKai/iTj *areyov âoirep ayyeiov <p6opoc<; Km yeveoeac,."* Timpul se identifică în întregime cu acel*pithos* găurit al Danaidelor. - Plutarh adaugă că existența imuabilă se numeşte Apolo; fluxul devenirii, Pluton. Primul este însoțit de Muze şi de *Mnemosyne,* al doilea de *Lethe* şi *Siope,* Tăcerea (392 şi urm.).
69. HERACLIT îi reproşează înțelepciunii lui Pitagora de a fi o *lanpia, o iraXvixâBeict* (fr. 129). PROCLUS (in Tim., 38 B) pune în paralel *anamnesis-ul* vieților anterioare al pitagoricienilor, prin care sufletul îşi află desăvîrşirea *(rtkoQ)* cu *lawpia* preoților egipteni ce păstrau cu strășnicie, ca leac al uitării produse de timp, amintirea întregului trecut al propriului popor ca şi al altor popoare. Aceste căutări, adaugă Produs, imită permanența principiilor imuabile ale naturii şi se asimilează cu ordinea întregului. Existența unei cunoaşteri complete, totale (regăsirea amintirii *fiecărui* eveniment al zilei, al *fiecărui* lucru din care se compun zece sau douăzeci de vieți omeneşti) aminteşte, în ritualul religios, obligația de a nu omite *nimic.*

Organizarea spațiului

188

Hestia-Hermes. Despre expresia religioasă a spațiului şi mişcării la vechii greci[1]

Pe soclul marii statui a lui Zeus, de la Olimpia, Fidias îi reprezentase pe cei Doisprezece Zei. între Soare *(Helios)* şi Luna *(Selene)* cele douăsprezece divinități, grupate două cîte două, se ordonau în şase perechi: Un zeu - o zeiță. în centrul frizei erau plasate, în plus, cele două divinități (feminină şi masculină) ce patronează căsătoriile: Afrodita şi Eros[2]. în această serie de opt cupluri divine, este unul care pune probleme: Hermes-Hestia. Pentru ce să fie alăturate? Nimic din genealogia lor, nici din legenda lor nu justifică această asociere. Ele nu sînt soț şi soție (ca Zeus-Hera, Poseidon-Amfitrita, Hefaistos-Charis). nici frate şi soră (ca Apolo-Artemis, Helios-Selene), nici mamă şi fiu (ca Afrodita-Eros), nici protectoare şi protejat (ca Ahena-Heracles). Ce legătură era deci, în spiritul lui Fidias, între un zeu şi o zeiță ce par să fie străini unul de altul? Nu poate fi emisă ipoteza unei fantezii personale a sculptorului. Cînd realizează o epocă sacră, artistul antic trebuie să se conformeze anumitor modele: inițiativa sa se exercită în cadrul schemelor impuse de tradiție. Hestia - nume propriu de zeiță, dar şi substantiv comun desemnînd căminul -era mai puțin susceptibilă decît ceilalți zei pentru o reprezentare antropomorfă. Rareori o vedem înfățişată. Atunci cînd este, cel mai adesea face cuplu cu Hermes, aşa cum o sculptase Fidias[3]. Asocierea Hermes-Hestia capătă deci, de regulă, în arta plastică

191

o semnificație pur religioasă. Ea trebuie să exprime o structură definită a panteonului grec.
Rar reprezentată, Hestia e şi mai rar prezentă în narațiunile mitice: o indicație asupra naşterii sale în Hesiod şi Pindar, o aluzie la statutul său de fecioară în *Imnul către Afrodita.* Nu am ştiut practic nimic despre ea care să ne explice raporturile sale cu Hermes, dacă nu ne-ar fi parvenit cele cîteva versuri dintr-un *Imn homeric către Hestia.* Textul asociază în modul cel mai strîns cele două divinități. El debutează prin şase versuri de invocare către Hestia; apoi urmează", fără legătură, şase versuri de invocare către Hermes, căruia i se cere protecția „alături de zeița venerată ce-i $ste scumpă *(<pikt\)"*. Imnul se încheie prin două versuri adresate deopotrivă zeiței şi zeului. în două rînduri poetul insistă asupra sentimentelor de prietenie pe care Hermes şi Hestia le nutresc unul pentru celălalt. Această reciprocă*philia* explică de ce Fidias i-a aşezat, alături de celelalte perechi, sub patronajul Afroditei şi al lui Eros. Totuşi, această afecțiune reciprocă nu se bazează pe legături de sînge, pe căsătorie sau pe dependențe personale. Ea corespunde unei afinități funcționale, cele două divinități fiind prezente în aceleaşi locuri, şi desfâşu-rînd alături activități complementare. Nici rude, nici soți, nici iubiți, nici vasali - s-ar putea spune despre Hermes şi Hestia că sînt „vecini". Ei au şi unul şi celălalt legătură cu pămîntul, cu habitatul unei umanități sedentare. „Amîndoi, explică *Imnul,* locuiți în frumoasele aşezări ale oamenilor ce trăiesc pe suprafața pămîntului *(emxQbvioi),* cu sentimente de prietenie împărtăşită[4]."
E de la sine înțeles că Hestia îşi are sediul în casă: în mijlocul megaron-ului dreptunghiular, vatra miceniană de formă rotundă, marchează centrul locuinței omeneşti. Hestiei, spune *Imnul către Afrodita,* „Zeus i-a hărăzit, în loc de nuntă, să troneze în centrul casei (jieaqo orj/cwj"[5]. Dar Hestia nu constituie doar centrul spațiului casnic. Fixată în pămînt, vatra circulară este ca un buric ce înrădăcinează casa în glie. Ea este simbolul şi chezăşia fixității, a imuabilității, a permanenței. în *Phaidros,*

192

Platon evocă procesiunea cosmică a celor Doisprezece Zei[6]. Zece divinități călătoresc în urma lui Zeus

care le călăuzeşte prin imensitatea cerului. Singură Hestia rămîne acasă imobilă, fără a-şi părăsi niciodată locul. Punct fix, centru pornind de la care se organizează şi se orientează spaţiul uman, Hestia se va putea identifica, pentru poeţi şi filosofi, cu pămîntul, imobil în mijlocul cosmosului. „înţelepţii, scrie Euripide, o numesc pe Mama-Glie Hestia pentru că ea stă nemişcată în centrul Eterului"[7].

Hermes, la rîndul său, dar în alt mod, este legat de habitatul oamenilor şi în general de întinderea terestră. Spre deosebire de zeii îndepărtaţi, ce vieţuiesc într-o altă lume, Hermes este un zeu apropiat care bîntuie lumea noastră. Trăind în mijlocul muritorilor, familiarizat cu ei, el inserează prezenţa divină în miezul lumii omeneşti. „Hermes, îi spune Zeus în *Iliada,* dintre toţi zeii ţie îţi place să-i ţii tovărăşie *(tiaipioacii)* unui muritor"[8]. Iar Aristofan îl salută, dintre toţi zeii, ca pe cel mai bun „prieten al oamenilor"[9]. Dar dacă el se manifestă în acest mod pe pămînt, dacă el locuieşte, alături de Hestia, în casele muritorilor, Hermes o face ca un mesager (Hermes *âyycXcx;,* chiar sub acest nume este invocat în *Imnul către Hestia),* ca un călător venit de departe şi care se pregăteşte deja de plecare. Nimic nu este la el fixat, stabil, permanent, circumscris sau închis. EI reprezintă, în spaţiul şi lumea umană, mişcarea, trecerea, schimbarea de stare, tranziţiile, contactele între elemente străine. în casă, locul său este la uşă, protejînd pragul, respingîndu-i pe hoţi pentru că el însuşi este Hoţul (Hermes *\rfiarip,* Tîlharul, *irvXrjdoKog,* Uşarnicul, *vvktoc; birain]Trjp,* Pîndarul nocturn)[10], cel pentru care nu există nici lacăt, nici împrejmuire, nici graniţă: el este Cel ce trece prin Ziduri şi pe care *Imnul către Hermes* ni-l arată „alunecînd prin închizătoarea uşii asemeni adierii de toamnă, ca o ceaţă" ". Prezent la porţile caselor, (Hermes,*irvXcâog, dvpalog, OTpo<poâoq),Ql* îşi are locul şi la intrarea oraşelor, la graniţele statelor, la răspîntii (Hermes *TpiKe<paXoq,TeTpaKe<pa\oq)",* de-a lungul cărărilor, arătînd

193

drumul (Hermes *o8loq, hodioq),* pe morminte, deschid către lumea infernală (Hermes *xOouioq,* locurile unde oamenii, părăsindu-şi locuinţa, : în contact pentru schimb (fie că e vorba de disc ca în *agora,* sau pentru o întrecere, ca pe stadi prezent (Hermes *âyopaioq,* Hermes *âyâviot* martor la înţelegeri, la armistiţii, la depuneri (partide opuse. El serveşte ca herald, ca mesagt în străinătate (Hermes *âyyeXoq, bi&KTopoq,* rătăcitor, stăpîn al drumurilor, pe uscat şi c călăuzeşte pe călători în această viaţă; el îndrui cealaltă sufletele către Hades, iar uneori le (Hermes *irofiiraiog, mTai(3ctTriq, \pvxoir6nin* dansul Haritelor, înşiruie anotimpurile, facilite; veghe la somn, de la somn la veghe, de la vie la o lume la alta. El este legătura, mediatorul zei, între cei de jos şi cei de sus: *coeli terraeqi*

0 inscripţie de pe un bust al său din vila Alto

1 se adresează în aceşti termeni: „Puternic h celor de sus şi al celor de jos, ascultă-mă, He poartă-mi mesajul: fie ca zeii subpămînteni să la glasul meu" [14]. Prezent în mijlocul oameniloi acelaşi timp insesizabil şi ubicuu. întotdeaun apare, o face pentru a dispărea imediat, conversaţie se întrerupe dintr-o dată şi se aşterr spune: „Trece Hermes"[15]. El poartă coiful lui 1 invizibil, sandalele înaripate, ce scurtează distai magic ce preschimbă tot ce atinge. El reprezii nu poate fi prevăzut, nici reţinut, întîmplar ghinionul, întîlnirea neaşteptată; pomana se ni *το '*

Din această multitudine de epitete, din varie personajul lui Hermes apare deosebit de c considerat atît de derutant, îneît s-a crezut ci existat mai mulţi Hermeşi diferiţi care ar fi fuz

194

este uşi ce se *q).* în toate dună şi intră sau comerţ), Hermes este El asistă ca urămînt între ;a ambasador *vmoq). Zeu i* uscat; el îi însă în lumea ace de acolo El conduce trecerea de la a moarte, de re oameni şi *teator,* spune [3]. Iar Electr a d *(icripvţ)* al s infernal, şi jlece urechea ermes este în colo unde el unei cînd o cerea, grecul es care-l face s, şi caduceul şi tot ceea ce norocul sau şte în greacă

a atributelor,)lex. A fost a origine, au it între ei mai

tîrziu [6]. Cu toate acestea, diversele trăsături ce alcătuiesc fizion)mia zeului par a se ordona mai bine atunci cînd este privit prin raporturile sale cu Hestia. Dacă ei constituie o perecle, în conştiinţa religioasă a vechilor greci, este pentru că cele «ouă divinităţi se situează pe acelaşi plan, pentru că acţiunea lor se aplică la acelaşi domeniu al realului, iar ele îşi asumS funcţii complementare. Or, în legătură cu Hestia, nu încap* nici o îndoială: semnificaţia sa este transparentă, rolul său este precis definit. Deoarece menirea sa este de a trona, veşnic imobilă, în centrul spaţiului casnic, Hestia implică, solida- şi contrastînd cu ea, pe zeul iute ce domneşte peste întind ;rile nesfîrşite ale călătorilor. Hestiei îi revine spaţiul interior, închis, fix, grupul uman restrîns. Lui Hermes îi revine exteriorul, deschiderea, mobilitatea, contactul cu ceilalţi. Se poate spune că perechea Hermes-Hestia exprimă, în polaritatea sa, tensiunea existentă în reprezentarea arhaică a spaţiului. Spaţiul necesită un centru, un punct fix, cu

valoare privilegiată, pornind de la care se pot orienta şi defini direcţii total diferite calitativ. Dar spaţiul se prezintă în acelaşi timp ca loc al
agenţi spaţiu
aspect este s „mob puteri
ii, ceea ce implică o posibilitate de tranziţie şi de trecere «ricare punct către un altul.
;igur că traducînd astfel în termeni conceptuali raporturile Hermes şi Hestia, noi le falsificăm. Vechii greci, care u aceste divinităţi, n-au văzut niciodată în ele simboluri iţiului şi ale mişcării. Logica ce patronează organizarea mnteon nu operează cu categoriile noastre. Gîndirea asă se supune unor reguli de clasificare proprii. Ea
comparînd şi opunînd forme de acţiune. In acest sistem, şi mişcarea nu sînt încă individualizate ca noţiuni
abstra :te. Ele rămîn implicite pentru că fac corp comun cu alte
î, mai concrete şi mai dinamice, ale realului. Dacă Hestia
isceptibilă de a „centra" spaţiul, dacă Hermes îl poate
za", aceasta se datorează faptului că ei patronează, ca
livine, un ansamblu de activităţi ce privesc desigur
195
amenajarea solului şi organizarea suprafeţelor şi care, în calitate de praxis, au constituit cadrul în care s-a elaborat, în Grecia arhaică, experienţa spaţialităţii. Dar aceste elemente depăşesc cu mult domeniul pe care îl numim azi al spaţiului şi mişcării.
Raporturile dintre Hestia greacă şi Vesta romană au constituit obiectul multor controverse[17]. Se ştie că nu există nimic comparabil în Grecia, ca personaj şi ca funcţie, cu Vestalele. Este greu de crezut însă că, la origini, întreţinerea vetrei miceniene, în special a vetrei regale, nu revenea unei preotese şi că acest oficiu nu era îndeplinit de fecioara casei, înaintea căsătoriei sale[18]. Louis Deroy a susţinut ca termenul *irapdevoq,* fecioară, este o denumire funcţională indicînd-o pe aceea care se ocupă de foc[19]. Oricum ar fi, dacă focul ca atare (fie că e focul sacrificiului, al fierăriei sau bucătăriei) este raportat la Hefaistos, zeu masculin, altarul rotund al vetrei casnice este dimpotrivă asimilat unei divinităţi feminine, unei divinităţi fecioare. Explicaţia obişnuită, prin puritatea focului, nu este satisfăcătoare. Pe de o parte, Hestia nu reprezintă focul, ci altarul căminului; iar pe de alta, Hefaistos, ce încarnează tocmai această putere a focului, este tot ce poate fi mai puţin „pur"[20]. E mai bine deci să ne referim, pentru a interpreta aceste date, le textul *Imnului homeric către Afrodita,* cu acel scurt pasaj privitor la Hestia şi care este destul de explicit[21]. *Imnul* slăveşte supremaţia Afroditei: nimic nu-i rezistă, nici animalele, nici oamenii, nici zeii. Zeiţa nu are ca apanaj dominaţia violentă, constrîngerea fizică proprii divinităţilor războinice. Armele sale, mult mai eficace, sînt cele ale blîndeţei şi seducţiei. Nici o făptură, în cer, pe pămînt sau în mare nu se poate sustrage puterii magice a forţelor pe care ea le mobilizează: neifto, persuasiunea, *'AirâTr],* seducţia înşelătoare, *ŞiXoTric;,* laţul iubirii. Nu există în tot universul decît trei zeiţe capabile să rupă aceste vrăji: Athena, Artemis, Hestia. Neclintite în hotărîrea lor de a rămîne fecioare, ele opun Cythereei o inimă atît de fermă, o voinţă atît de Constantă, încît
196
nici vicleniile lui Ileifto, nici seducţiile lui *A-wâri]* nu reuşesc să le schimbe sentimentul şi atitudinea. Această voinţă a permanenţei, acest refuz îndîrjit în faţa schimbării sînt subliniate cu precădere în *Imn* cînd este vorba de Hestia. Curtată de Poseidon şi de Apolo, care o doresc deopotrivă, Hestia îi respinge cu hotărîre *(arepeâg),* şi pentru a da refuzului său un aspect irevocabil, ea se consacră pe veşnicie virginităţii rostind Marele Jurămînt al zeilor, „ce nu se poate desface". Că există o legătură între funcţia Hestiei, ca zeiţă a căminului, şi fixarea sa definitivă într-un statut virginal, nu încape îndoială. Textul precizează că Zeus îi hărăzeşte dreptul de a se instala în centrul casei *drept compensaţie* pentru nunta la care a renunţat pentru totdeauna *(burii y&noio).* Uniunea conjugală ar fi reprezentat într-adevăr, pentru Hestia, negarea valorilor personificate de prezenţa sa în mijlocul casei (casa, *oIκoQ,* desemnînd totodată habitatul şi grupul uman ce locuieşte în el): fixitatea, permanenţa, claustrarea. Nu implică oare căsătoria pentru tînăra fată, o dublă transformare: a persoanei sale şi a statutului său social? Ea constituie, pe de o parte, o iniţiere prin care fata accede la o stare nouă, la o lume de realităţi umane şi religioase diferite[22]. Pe de altă parte, o smulge din spaţiul casnic de care era ataşată; fixînd-o în căminul soţului, o integrează unei alte case[23]. Generalizînd, unirea dintre sexe este un schimb comercial şi chiar, dintre toate schimburile, cel care pune în contact naturile cele mai opuse: cea

masculină şi cea feminină. în această privinţă, trebuie subliniat unul din aspectele esenţiale ale aşa-numitei *Charis* greceşti. Putere divină ce se manifestă în toate formele de ofertă şi schimb (circuitul donaţiilor generoase, al darurilor gratuite, ţesînd, între grupurile umane, între oameni şi zei, între oameni şi natură, în ciuda tuturor îngrădirilor, o reţea de obligaţii reciproce[24]). *Charis* semnifică, într-una din accepţiile cele mai vechi ale termenului, autodăruirea femeii către bărbat[25]. Nu e deci de mirare că Hermes asociat cu Haritele (Hermes xaptSorjy?) joacă un rol şi în unirea dintre sexe, apărînd, alături de Afrodita, ca adevăratul stăpîn al lui

197

al acelei Persuasiuni susceptibile de a Jelind hotârîrile cele mai ferme, de a schimba părerile cele mai jsigure[26].

Dar analiza poate fi împinsă şi mai departe. Spaţiul casnic, spaţiu închis, prevăzut cu un acoperiş (protejat) are, pentru grecul antic, o conotaţie feminină. Spaţiul de afară, în aer liber, are o conotaţie masculină. Femeia este în mbdiul ei acasă. Acolo este locul ei; în principiu, ea nu trebuie şă iasă din ea[27]. Bărbatul reprezintă, dimpotrivă, în *oikos,* elementul centrifug: el trebuie să părăsească spaţiul sigur al căminului spre a înfrunta oboselile, pericolele, neprevăzutul exteriorului! să stabilească contactele în afară, să intre în relaţii cu străinii. Fie că e vorba de muncă, de război, de negoţ, de raporturi prieteneşti, de viaţa publică, fie că se află la cîmp, în *agora,* pe maiie sau pe drum, activităţile bărbatului sînt orientate către exterior. Xenofon nu face decît să exprime sentimentul comun cînd, după ce a opus specia umană animalelor (primii avînd nevoie de un acoperiş protector, iar celelalte trăind în aer liber, *ev viatdpc^,* adaugă că divinitatea a conferit bărbatului şi femeii naturi contrare. Cu trup şi suflet, bărbatul este făcut pentru *epya vw&idpla,* TOL e£co *epya,* activităţile în aer liber, ocupaţiile de afară, iar femeia pentru *râ "evbov,* cele dinăuntru. Aşadar, este| „mai potrivit pentru femeie să rămînă acasă decît să iasă afară^ şi mai ruşinos pentru bărbat să stea înăuntru decît să aibă ocupaţii în exterior"[28].

Există totuşi un caz în care această orientaije, a bărbatului către exterior şi a femeii către interior, este inversată: în cadrul căsătoriei, contrar tuturor celorlalte activităţi sociale, femeia constituie elementul mobil a cărui circulaţie faefe legătura între grupuri familiale diferite; bărbatul rămînînd, dimpotrivă, fixat la propriul cămin. Ambiguitatea statutului feminin constă deci
în aceea că fata casei - mai legată decît bărbatul
feminină, de spaţiul casnic - nu se poate desăvîrşi ca femeie
prin căsătorie fără a renunţa la căminul pe care
prin natura sa
îl are în grijă.

Contradicţia este rezolvată, pe planul reprezentării religioase, prin imaginea unei divinităţi ce simbolizează, în natura

198

feminină, aspectele permanenţei rămînînd totodată străină, prin statutul său feciorelnic, aspectului mobilităţii. Această „permanenţă" a Hestiei nu este numai de ordin pur spaţial. Aşa cum ea conferă casei centrul care o fixează în spaţiu, Hestia asigură grupului familial perenitatea sa în timp. Prin Hestia se perpetuează descendenţa familială şi se menţine asemănătoare sieşi, ca şi cum, la fiecare nouă generaţie, copiii legitimi ai casei se năşteau direct „din vatra" părintească. La zeiţa căminului, funcţia fecundităţii, disociată de relaţiile sexuale -care presupun, într-un sistem exogamic, relaţii între familii diferite - se poate prezenta ca o prelungire infinită, prin fiică, a descendenţei paterne, fără a fi necesară pentru procreaţie, de o femeie „străină".

Acest vis al unei eredităţi pur paterne nu a încetat niciodată să bîntuie imaginaţia greacă. El este exprimat în mod deschis în tragedie prin gura lui Apolo ce proclamă în *Eumenidele,* că în vinele fiului nu poate curge sîngele mamei pentru că „nu mama este aceea care naşte făptura numită copilul său ... cel care naşte este bărbatul ce fecundează; mama, ca o străină pe un străin *(ţevo: ţevr]),* păstrează doar tînărul vlăstar"[29]. Acelaşi vis este deghizat în teorie ştiinţifică la medici şi filosofi atunci cînd susţin, aşa cum o face Aristotel, că în actul procreaţiei la animale femela nu secretă lichid seminal, că rolul său este doar pasiv, funcţia activă şi motrice aparţinînd exclusiv masculului[30]. Tot acest vis transpare şi din miturile regalităţii care identifică pe noul născut cu un tăciune din vatra paternă. Povestea lui Meleagru, cea a lui Demofon[31], trebuie confruntate cu legendele italice - foarte probabil greceşti la origine -, care-l fac pe fiul regelui să se nască dintr-un tăciune sau o scînteie sărită în poala tinerei fecioare care are grijă de vatră[32]. Denumirea rituală de *Copil al Vetrei* (ce indică în epoca istorică pe

reprezentantul cetății pe lîngă divinitățile de la Eleusis) are semnificația şi menirea pe care le-a recunoscut Louis Gernet, atunci cînd a subliniat tocmai acea legătură strînsă ce uneşte în Grecia antică imaginea Vetrei cu aceea a Copilului: acel Ilrnc *a<p' koriaq*
199
înseamnă, în sens literal, copilul „ieşit din vatră"[33]. Vom vedea că trebuie să înțelegem, în acest context, ritualul *Amfidromiilor* în care, la şapte zile de la naştere, noul născut este legat de vatra tatălui său.
Hestia traduce deci, împingînd-o pînă la extrem, acea tendință a *oikos-uhn* de a se izola, de a se închide, ca şi cum idealul, pentru familie, ar fi o perfecă autosuficiență: autarhie completă pe plan economic[34], endogamie strictă pe planul căsătoriei. Acest ideal nu corespunde realității greceşti. El este însă prezent în instituțiile familiale şi în reprezentările ce le asigură funcționarea, ca unul din polii în jurul cărora se orientează în viața casnică în Grecia antică.
Un exemplu, oferit de *Electra* lui Sofocle, permite măsurarea amplorii şi limitelor acestei tendințe de introversiune în *oikos.* Este vorba de visul ce dezvăluie Clitemnestrei apropiata întoarcere a lui Oreste, fiul pe care a încercat să-l facă să dispară, după uciderea soțului său Agamemnon, asasinat cu ajutorul amantului ei Egist. Odată regele ucis, Egist împarte de acum înainte cu regina un tron la care are acces prin căsătorie, prin soția sa[35]. El a primit de la aceasta sceptrul strămoşesc al lui Agamemnon; iar libațiunile pe care noul rege le consacră Hestiei, în sala palatului, se adresează de fapt unui cămin străin[36]. Egist se află deci față de căminul regal din Micene în situația obişnuită a unei femei în *oikos-ul* soțului său. Acestei inversări a statutului social al soților îi corespunde, în tragedie, o inversare paralelă a relațiilor şi naturii lor psihologice. în cuplul Egist-Clitemnestra, Clitemnestra este bărbatul, iar Egist este femeia[37]. Toți tragicii greci sînt unanimi în a-l descrie pe Egist ca pe un efeminat, un laş, voluptuos, un muieratic, parvenind prin femei, şi care nu cunoaşte, în materie de arme şi bătălii, decît pe cele ale Afroditei[38]. Clitemnestra dimpotrivă pretinde să-şi asume virtuțile şi riscurile unei naturi pe deplin virile[39]. Reflexivă, autoritară şi îndrăzneață, făcută pentru a comanda, ea respinge cu dispreț toate slăbiciunile sexului său; ea nu devine femeie, după cum ni se sugerează în mod evident, decît
200
în pat. în hotărîrea sa de a-l ucide pe Agamemnon, reproşurile pe care ea le-a putut invoca în mod legitim împotriva soțului său, au atîrnat mai puțin decît refuzul dominației masculine, şi voința sa de a lua locul bărbatului în casă[40]. Iată însă visul pe care l-a avut regina: „Ea l-a văzut pe Agamemnon suind din nou la lumină şi venind iarăşi către ea: el a luat şi a înfipt în vatră sceptrul pe care-l purta odinioară şi pe care îl ține acum Egist; din acest sceptru răsări o ramură vînjoasă ce acoperi cu umbra ei întregul ținut al Micenei"[41].
Simbolismul sexual (Agamemnon ce plantează în trupul Hestiei tînărul vlăstar ce va germina) nu este aici separabil de simbolismul social. Acel *oK^rpov* este o imagine mobilă a suveranității. Zeus l-a transmis, prin Hermes, Atrizilor. Regele îl încredințează heraldului său, ambasadorilor săi. Atunci cînd are loc adunarea Bătrînilor, el circulă din mînă în mînă, conferindu-i fiecărui orator, pe rînd, autoritatea şi respectul de care are nevoie pentru a vorbi. Acest har regal al sceptrului nu s-ar putea menține intact prin delegații şi transmiteri dacă, în acelaşi timp, el n-ar figura adînc înrădăcinat în vatra familială. Caduceului *(pat(38o<;, K7)p\)K£iov),* pe care Hermes îl ține sau îl agită îi corespunde bagheta pe care reprezentările o pun în mîna Hestiei, ca atribut ritual şi care este *aKrjWTpou* în sens propriu[42]. Dar Egist nu a primit sceptrul *6c<p' 'Eanag;* acesta i-a fost transmis printr-o femeie, ea însăşi străină de căminul Atrizilor, şi mai mult încă, asemeni unei femei: în şi prin patul conjugal. înfigîndu-l din nou în vatră, Agamemnon smulge sceptrul uzurpatorilor; el îl redă descendenței sale, singura cu adevărat înrădăcinată în pămîntul micenian. Asemănător cu tăciunele din legendele italice, sceptrul înfipt în vatră simbolizează copilul regal, urmaşul, sămînța, *avipixa,* depusă cîndva de Agamemnon în pîntecul Clitemnestrei şi care a rodit[43]. Acesta e Oreste, fiul care a crescut, urît şi temut de mama sa pentru că în el, tatăl îşi află continuatorul şi răzbunătorul. Visul simbolizează cît se poate de clar, că dincolo de persoana Clitemnestrei, Agamemnon l-a născut pe Oreste prin vatra familială, care leagă
201
strîns casa regală de pămîntul Micenei. Aşa cuiți ea ar fi trebuit, ca soție, să cedeze întotdeauna în fața soțului[44^ Clitemnestra ar fi trebuit, în calitate de mamă, să cedeze Hesției, limitîndu-se să aibă grijă, ca o străină, de vlăstarul pe icare soțul i l-a încredințat. Dimpotrivă, în afirmarea voinței sftle virile, regina are tendința să se substituie bărbatului pe toate planurile. Ea îşi revendică rolul activ în

guvernarea statului, în căsătorie, în procreaţie, în stabilirea descendenţei, aşa cum ea şi-l asumă, cu sabia în mînă, în executarea unei crime din tare lui Egist îi revine partea feminină: instigarea, complicitatea şi viclenia[45]. Clitemnestra s-a suit pe tron în locul lui Agamemnon[46]; ea a luat în mînă sceptrul şi puterea; ea l-a adus în căminul Atrizilor, pe care îl consideră de-acum al său[47], pe amantul[48] din care a decis să-şi facă un soţ; afirmă că, în procreaţie, rolul femeii e mai import'ant decît al bărbatului[49]; reneagă copiii pe care i-a avut cu Agamemnon şi care sînt legaţi de descendenţa paternă. Cît despre cei pe care i-a avut de la Egist - acest *biKovpâq*[50], acest „bărbat de interior" care a preferat să rămînă cu femeile acasă decît să plece cu bărbaţii la război -, Clitemnestra îi vrea, îi posedă atît de aprig, încît aceştia primesc numele mamei lor în loc de cel al tatălui. Să o ascultăm pe Electra lui Euripide denunţînd în faţa cadavrului lui Egist căsătoria „inversată" a ucigaşilor lui Agamemnon: „Toţi Argienii îi dădeau bărbatului numele femeii, şi nu femeii numele soţului. Este însă o ruşine ca femeia să fie stăpîna casei, şi nu bărbatul. Mi-e silă de aceşti copii cunoscuţi în cetate, nu după tatăl lor, ci după mamă[51]".

Prin gura Electrei, grăieşte Hestia. Fiica lui Agamemnon simbolizează căminul familial de unde a fost îndepărtată, ca şi fratele ei, şi pe care vrea să-l refacă gonind-o pe intrusa care s-a instalat în el. Dar în raporturile sale cu Oreste, Electra nu este numai sora atît de strîns legată de fratele ei încît existenţele lor se contopesc într-un singur suflet[52], ea este şi mamă - de fapt, unica mamă a lui Oreste. Cînd era copil, ea l-a răsfăţat, l-a protejat, l-a salvat: „Cîndva nu erai dragostea mamei tale, ci a mea; eu te hrăneam, sora ta, pe care o strigai mereu pe

202

nume"[53]. Ajuns la maturitate, ea îl îndeamnă la răzbunare, îl susţine şi îl călăuzeşte în executarea crimei duble ce trebuie să facă din ei „salvatorii vetrei părinteşti"[54]. Ocupînd lîngă fratele său locul mamei de la care a moştenit caracterul viril şi dominator[55], Electra, „dublul" Clitemnestrei, este totodată opusul acesteia. Fecioara ('HXe/crpa a putut fi apropiată de *âXcicTpa,* fără căsătorie[56], Electra lui Euripide rămînînd pură şi ca soţie) se consideră cu atît mai castă cu cît şi-o închipuie pe mama sa mai senzuală şi mai impudică[57]. Ea îşi iubeşte tatăl cu patima cu care Clitemnestra îşi urăşte soţul[58]. Dintre aceste două femei la fel de masculine, una şi-a însuşit formula Athenei, zeiţă consacrată ca şi Hestia, virginităţii: „Din toată inima şi dintotdeauna ea aparţine bărbatului, cu totul - în afară de pat"[59]. Cealaltă dimpotrivă, „femeia poliandră" [M], „femela ucigaşă de masculi"[61], se manifestă pe toate planurile împotriva bărbatului; ea nu-l vrea decît pentru pat. Amîndouă, din raţiuni inverse, sînt exterioare căsătoriei; una rămîne alături, iar cealaltă merge dincolo de ea. Dacă prima se pronunţă fără rezerve pentru tată, aceasta se întîmplă în măsura în care, legată de căminul său, ea refuză unirea conjugală şi nu are alt copil decît pe fratele în care se perpetuează descendenţa paternă şi care-i ţine loc de fiu, de tată şi de soţ. Dacă Clitemnestra se declară cu totul de partea mamei, o face în măsura în care ea respinge statutul de soţie. Ea reneagă copiii ce-i amintesc de căminul soţului şi de supunerea soţiei faţă de acesta. Asemeni Eriniilor, care-i reprezintă cauza la nivelul puterilor divine, ea sfidează legăturile conjugale[62]. Din legăturile de sînge, pe care ea le opune şi le preferă acestora, ea vrea să reţină numai pe cele ce asociază copilul cu pîntecul ce l-a purtat, sau cu sînul ce l-a hrănit. Pentru ea, în cadrul cuplului, bărbatul este redus la rolul de partener în relaţiile sexuale; el nu mai este soţul ce-şi conduce soţia la altarul casnic, nici părintele copiilor săi. Alături de soţie, el joacă rolul ce revine de obicei amantei lîngă bărbat: un partener de pat[63].

A devenit banală observaţia că povestea lui Oreste, în teatrul

203

grec, exprimă cu mijloacele tragediei conflictele ce dezbină instituţia familială, în special pe cele care ridică unul contra altuia, în aceeaşi casă, bărbatul şi femeia: conflictul dintre soţ şi soţie, dintre fiu şi mamă, dintre descendenţa paternă şi cea maternă. Punînd accentul atît de puternic pe antagonismul dintre Electra şi Clitemnestra, ce-şi seamănă totuşi din multe motive, tragedia subliniază şi contradicţiile ce întorc femeia împotriva ei însăşi, opoziţiile din interiorul statutului său social şi psihologic. în calitatea lor de divinităţi, Hestia, Afrodita sau Hera pot foarte bine să reprezinte o faţetă a realităţii feminine, prin excluderea celorlalte. Această „puritate" este inaccesibilă oamenilor. Fiecare muritoare trebuie să-şi asume condiţia feminină în întregul ei, cu tensiunile, ambiguităţile şi conflictele sale. Vrînd să fie cu totul de partea Hestiei, sau împotriva ei, Electra şi Clitemnestra prezintă o imagine dedublată, mutilată şi contradictorie a femeii. Ele îşi distrug fiinţa feminină şi apar amîndouă deopotrivă masculinizate. Ataşîndu-se căminului părintesc, Electra sfîrşeşte prin a se identifica cu bărbaţii din descendenţa tatălui. Confiscînd căminul soţului pentru a pune bazele propriei descendenţe

matriarhale, Clitemnestra devine bărbat. împotriva Electrei, ea e îndreptățită să accepte unirea sexuală (complementaritatea femeii cu bărbatul), să plece din casa tatălui său pentru a veni în cea a soțului (funcția mobilă a femeii). Dar şi împotriva Clitemnestrei, Electra este îndreptățită să centreze toată existența cuplului în jurul căminului soțului (caracterul patrilocal al căsătoriei,,supunerea soției față de soț, vocația casnică a femeii). Electra nu greşeşte atunci cînd leagă copilul de genealogia tatălui (prioritatea filiației masculine). Clitemnestra are dreptate atunci cînd susține că fiul are acelaşi sînge cu mama (regulile interzicerii incestului sînt mai stricte de partea maternă)[64]. Amîndouă se înşală cînd resping una din laturile filiației (caracterul bilateral al înrudirii la vechii greci).
într-o civilizație masculină ca aceea a Greciei antice, femeia este văzută în mod natural din perspectiva bărbatului. Din acest

punct de vedere, ea îndeplineşte prin căsătorie două funcții sociale majore divergente, dacă nu chiar situate în polaritate. în forma sa cea mai veche (şi într-un mediu nobil evocat de poezia epică) căsătoria reprezintă un act de schimb contractual între grupurile familiale; femeia este element al acestui schimb. Rolul său este de a pecetlui o alianță între comunități antagonice. Avînd valoarea unei răscumpărări, ea poate servi la încheierea unei vendete[65]. Printre darurile ce însoțesc de obicei schimbul, consacrînd noul acord, în ceremonialul căsătoriei, există o contribuție cu valoare specială. Aceasta este primită în compensație pentru femeia al cărui preț îl reprezintă: este vorba de aşa-numitele *edva.* Sînt bunuri mobile scumpe, de un anumit tip: turme de vite, în special bovine, care au o semnificație de prestigiu^ şi care sînt considerate întotdeauna ca nenumărate, infinite. în practica prin schimb a căsătoriei, femeia apare ca echivalentul unor valori de circulație. Bun mobil ca şi ele, ea este dăruită, schimbată sau răpită[66]. Dimpotrivă, bărbatul care-şi primeşte soția în casă (starea de *avvoiKciv,* de a coabita cu soțul, defineşte pentru femeie statutul căsătoriei) reprezită bunurile fixe din *oikos,* acele *narpcha,* în principiu inalienabile, ce păstrează, de-a lungul generațiilor, legătura urmaşilor cu pămîntul strămoşesc. Această idee a unei simbioze - sau mai exact a unei comuniuni - între pămînt şi grupul uman care-l cultivă nu este prezentă doar în gîndirea religioasă unde se exprimă prin miturile autohtoniei (oamenii se declară „născuți de pămîntul" pe care îl locuiesc) sau în ritualurile agricole sacre, asupra cărora vom reveni. Ea se manifestă de asemenea, cu o remarcabilă persistență, în instituțiile cetății. Termenul *oikos,* avînd totodată o semnificație familială şi teritorială, sînt de înțeles reticențele ce se opun, în plina economie de schimb, operațiilor de vînzare şi cumpărare atunci cînd e vorba de bunuri familiale fixe f/cXîjpog,). Se va înțelege atunci şi refuzul de a acorda unui străin dreptul de a poseda un pămînt zis „al cetății", pentru că acesta trebuie să rămînă privilegiul şi însemnul cetățeanului „autohton".

Dar căsătoria nu are numai această funcție comercială între familii diferite. Ea permite şi bărbaților din acelaşi neam să întemeieze o familie şi să aibă urmaşi, asigurînd astfel supraviețuirea casei lor. Sub acest nou aspect, căsătoria apare în viziunea vechilor greci ca o arătură *(upoToq),* în care femeia este brazda *(ăpovpa),* iar bărbatul este plugarul *(ctporrjp).* Această imagine, a cărei folosire este ca şi obligatorie la tragicii greci[67], dar care este întîlnită şi la prozatori[68], nu e o simplă figură de stil. Ea corespunde formulei stereotipe a logodnei, aşa cum o cunoaştem din comedii. Tatăl sau, în lipsa acestuia, acel *Kvpioq* care are dreptul de a mărita fata, rosteşte ca jurămînt de logodnă *Ceyyvrj)* următoarele cuvinte: îți dau această fată în vederea unui ogor mănos producător de copii legitimi[69]. Plutarh, menționînd existența, la Atena, a trei ceremonii agrare sacre flepot *âpoToi),* adaugă: „Dar cea mai sacră dintre toate este însămînțarea ogorului conjugal (707x17 Xiog *âpowg)* ce are în vedere zămislirea copiilor"[70].
Asimilată adineaori, ca element comercial, cu averea mobilă a turmelor, femeia se identifica acum, în funcția sa procreatoare, cu un ogor. Paradoxul este că ea nu trebuie să simbolizeze propriul pămînt, ci pe cel al soțului său. Trebuie neapărat să fie pămîntul soțului, fiindcă altfel urmaşii, ieşiți din brazda astfel arată, nu vor avea dreptul religios de a ocupa domeniul patern şi a-l fertiliza. Pămîntul Micenei este cel care, prin Clitemnestra, dar şi împotriva ei ca „străină", face să răsară şi să crească arborele a cărui umbră, extinzîndu-se, cuprinde întregul teritoriu aparținînd neamului Atrizilor. Această umbră *(ouă)* pe care o aruncă urmaşul regal, născut din vatra strămoşească, înrădăcinat în inima domeniului familial, posedă virtuți benefice: ea apără pămîntul Micenei; ea îl înconjoară ca o palisadă statornică, creînd un spațiu de siguranță unde fiecare se simte acasă, la adăpost de nevoi, într-un climat familial prietenos[71]. Transmise din tată în fiu, aceste *sacra,* privilegiu al familiilor regale sau ale anumitor *gene*

nobiliare, asigură, în acelaşi timp, apărarea teritoriului împotriva pericolelor din
206
afară, pacea internă prin justiţie, fertilitatea solului şi a turmelor. Dacă un prinţ este nedemn sau nelegitim, pămîntul este lovit de sterilitate, ca şi animalele şi femeile, iar vrajba şi războiul fac ravagii. Dacă însă regele legitim acţionează conform legilor şi în spiritul justiţiei, atunci poporul său trăieşte într-o bunăstare fără margini: „Pămîntul îi oferă o existenţă îmbelşugată; stejarul are coroana plină de ghinde; albinele roiesc în stupi; oile sale sînt grele de lînă; femeile îi aduc pe lume fii aidoma cu tatăl lor"[72]. Se poate crede, pe bună dreptate, că ritualurile agrare sacre, a căror tradiţie se menţine în plină epocă istorică şi care sînt îndeplinite, în cadrul cetăţii, de către familii sacerdotale precum *Bouzygai,* continuă vechi rituri regale. Acestea nu aveau drept menire doar inaugurarea şi ritmarea calendarului agicol, ci şi pe aceea de a realiza, prin ceremonialul agrar, căsătoria regelui cu pâmîntul său, aşa cum odinioară Iason se căsătorise cu zeiţa Demeter pe un ogor de trei ori desţelenit[73].
Necesitatea ce se impune soţului de a chema în căminul său, simbolizînd pămîntul familial din care îi vor răsări copiii, o femeie străină, va apărea mai puţin paradoxală dacă se va ţine seama de un alt aspect al Hestiei. „Fără Hestia, spune *Imnul homeric,* nu există masă îmbelşugată pentru muritori; şi aceasta pînă nu i se aduce Hestiei drept ofrandă o libaţiune - prima şi ultima totodată - din vinul dulce ca mierea."[74] Hestia are deci ca prerogativă *(ti\x.t\)* dreptul de a prezida festinul care, începînd şi terminîndu-se printr-o invocaţie a zeiţei, constituie un ciclu închis în timp, aşa cum un *oikos* reprezintă un cerc închis în spaţiu. Gătite pe altarul căminului familial, alimentele creează între comeseni o solidaritate religioasă, un fel de identitate existenţială. Cunoaştem de la Aristotel numele pe care Epimenides din Creta îl dădea membrilor unui *oikos:* el îi numea *b/Admirot[1S],* adică acei ce mănîncă la aceeaşi masă sau, poate, după o altă lectură, *bnoKontvoi,* cei care respiră acelaşi fum. Prin virtutea unificatoare a căminului, comesenii devin „fraţi" de sînge. Aşadar expresia „a-i aduce ofrande Hestiei"
207
are semnificaţia proverbului nostru: milostivirea bine chibzuită începe cu sine însuşi. Atunci cînd cei vechi adupeau ofrande Hestiei, ni se spune, ei nu dădeau nimănui nimic^ din acestea; oamenii casei îşi ţineau masa comună în secret şi nu acceptau pe nici un străin să ia parte la ea[76].
Sub semnul zeiţei, cercul familial se închide în el însuşi, grupul casnic îşi întăreşte coeziunea şi îşi afirmă unitatea prin consumarea unei hrane interzise străinilor.
Acest aspect îşi are însă şi latura sa contrastantă. Verbul *eanâv* - în dubla sa accepţiune: a primi în căminul său sau la masa sa - este aplicat în mod normal oaspetelui înconjurat cu cinstire. Căminul, masa, hrana au ca funcţie şi pe aceea de a deschide celor din afara familiei cercul casnic, de a-i înscrie în comunitatea familială. Căminul este acela care îl adăposteşte pe cel ce imploră găzduire, atunci cînd, izgonit de ac|asă, rătăcitor printre străini, el caută să intre într-un nou grup, spre a-şi regăsi tradiţiile sociale şi religioase pierdute[77]. Străinul trebuie mai întîi adus în cămin, primit şi hrănit, fiindcă altfel acesta n-ar putea avea relaţii de nici un fel, cu nimeni, înainte de a fi integrat în spaţiul casnic. Pindar va putea scrie că la mesele servite permanent în sanctuarele Hestiei, este respectată legea lui Zeus *Xenios™.* Relaţia cu străinii, *ţevoc;,* este deci apanajul Hestiei, fie atunci cînd este primit un oaspete saii cînd cineva revine acasă la capătul unei călătorii sau al *\inei* solii în exterior. în ambele cazuri, contactul cu căminul familial are valoare desacralizantă şi de reintegrare în spaţial familial[79]. Centrul simbolizat de Hestia nu defineşte deci numai o lume închisă şi izolată. El presupune, în mod corelativ, alte centre analoage. Prin schimbul de bunuri, prin circulaţia persoanelor - femei, soli şi ambasadori, oaspeţi şi comeseni -, se ţese o reţea de „alianţe" între colectivităţile casnice. Fără a face parte din familie, un element străin se poate afla astfel, în mod mai mult sau mai puţin durabil, ataşat şi integrat îqtr-o altă casă decît a sa. Acesta este modul în care soţia „străijiă", integrată în *oikos-vX* soţului său prin ritualul aşa-numit
208
ţine de căminul acestuia şi poate, atîta timp cît locuieşte în casa bărbatului, să se asimileze, prin procreaţie, cu permanenţa, continuitatea şi tradiţiile gliei reprezentate de Hestia[80].
în fiecare etapă a analizei noastre am relevat, între fix şi mobil, între închis şi deschis, interior şi exterior, o polaritate ce nu se vădeşte doar în jocul instituţiilor casnice (atribuirea sarcinilor, căsătoria, descendenţa, masa familială), dar este înscrisă pînă şi în natura bărbatului şi a femeii. Aceeaşi polaritate o regăsim la nivelul divinităţilor, în structura panteonului. Nici Hermes, nici Hestia nu pot fi, în fapt, aşezaţi izolat. Ei îşi asumă funcţiile sub forma unui cuplu, existenţa unuia implicînd-o pe a celuilalt, la care se referă ca la un complement necesar. Mai mult, această complementaritate chiar a

celor două divinități presupune, în fiecare dintre ele, o opoziție sau o tensiune interioară ce conferă personajului divin un caracter fundamental ambiguu.
Am văzut că Hestia rămîne, în puritatea sa, în afara relațiilor sexuale ce țin, în casă, de rolul soției sau al concubinei. Dar zeița fecioară, pentru a-şi asuma funcția de permanență în timp, trebuie să apară şi ca mamă. Este de reținut, în această privință, că Euripide, asimilînd pe Gaia cu Hestia, foloseşte chiar expresia: *Taîa-MrJTrip* Mama-Glie[81]. Hestia reprezintă deci, în descendența paternă, atît femeia ca fecioară, cît şi femeia ca putere procreatoare, izvor de viață. Porfir subliniază această polaritate arătînd că sînt, nu una, ci două ipostaze ale Hestiei: pe de o parte tipul fecioarei *(vapdcviKov),* iar pe de altă parte, în calitatea Hestiei de putere a fecundității *(yoviiioq),* tipul matroanei cu sînii proeminenți *(yvvmKoq npofiâoTov)*[2].* Există o instituție, şi nu numai una, în care aceste două aspecte ale Hestiei, în mod normal separate în practica umană, se află îmbinate; acesta este epicleratul. Epicieratul apare la prima vedere, în sistemul familial grec, ca un fapt aberant. El constituie în realitate un caz limită, deosebit de prețios, pentru că dezvăluie, în stare pură şi ca într-o ruptură de echilibru, una din tendințele organizării casnice: toc-
209
mai aceea ce ni s-a părut că este simbolizată prin zeița căminului.
Spre a defini epicleratul, este cel mai indicat să ne referim la formularea pe care o dau legile lui Mânu despre practica indiană similară[83]: „Cel ce nu are fiu o poate pune pe fiica sa să-i găsească unul, căsătorind-o în aşa fel şi conform unei astfel de înțelegeri, încît copilul pe care ea îl va aduce pe lume să devină propriul său urmaş, ce va îndeplini pentru el ceremonialul funebru. în ziua în care fiica astfel măritată va aduce pe lume un fiu, bunicul dinspre mamă va deveni tatăl acestui copil"[84]. în Grecia, ca şi în India, fiica unui bărbat lipsit de descendență masculină, îi oferă tatălui său fiul care-i trebuie şi care, numai el, are adevărata calitate de moştenitor al *kleros*-ului patern. Fiica este numită „epicleră" pentru că ea urmează *kleros-u* tatălui, fiindu-i ataşată (în Sparta, ca şi în Creta, mai este numită şi *irctTpovxoq).* La moartea tatălui, epicleră trebuie să fie luată în căsătorie, conform unei ordini preferențiale strict reglementate, de către acela dintre bărbații familiei al cărui grad de rudenie cu tatăl defunct îl desemnează, în primul rînd, drept reprezentant al acestuia. Primii vor fi frații tatălui (unchii paterni ai fetei), apoi copiii lor (verii primari paraleli ai fetei); urmează frații bunicului patern al fetei (unchii paterni) sau unul din copiii lor (veri de gradul doi). în lipsă de altceva, sînt prevăzuți fiii mătuşilor (surorile tatălui) sau, în ultimă instanță, urmaşii surorilor bunicului patern[85]. Aspectul succesoral al instituției, puternic subliniat în epoca clasică, nu trebuie să ne înşele. Epicleratul determină cu claritate cine este, în lipsa moştenitorului masculin direct, ruda ce trebuie să primească, o dată cu fata, succesiunea aferentă acesteia. Dar aici este mai puțin cazul transmiterii unui bun unei rude colaterale, cît acela al menținerii prin fiică a continuității unui „cămin". Din acest punct de vedere, căsătoria unei rude cu epicleră se prezintă, nu ca un drept prioritar la o moştenire, ci ca o obligație familială impunînd celui vizat o adevărată renunțare: fiul rezultat din această căsătorie îl va continua, de fapt, nu pe tatăl său, ci pe
210
bunicul său dinspre mamă. Termenul care îl desemnează pe acest copil este cel de *QvyoLTpibovq:* „fiul fiicei" sau „nepotul". Odată ajuns la majorat, *dvyarpibovc;* intră cu drepturi depline în posesiunea *Kleros-ului* bunicului său matern. Nici tatăl, nici chiar mama sa nu erau adevărații proprietari ai acestuia: simpli intermediari, ei aveau drept funcție să asigure transmiterea sa de la bunic la nepot.
Deşi succinte, aceste observații sînt suficiente pentru a determina locul şi rolul diferiților protagonişti în cadrul epicieratului. Contrar obiceiului, fiica rămîne, şi în căsătorie, legată de căminul patern. Se poate spune chiar că ea se confundă cu acesta. Efectiv „prin ea" se prelungeşte descendența tatălui cu un nou fiu. Bărbatul, ales pentru a procrea în acest cămin, este cel pe care înrudirea strînsă îl apropie cel mai mult de tată şi care se prezintă, în rolul său de soț, ca înlocuitor al tatălui. Copilul, născut dintr-o căsătorie ce îl leagă în mod direct de bunicul matern, se prezintă atît ca frate, cît şi ca fiu al celei ce l-a născut[86]. în epiclerat, întregul sistem al relațiilor matrimoniale se proiectează după o schemă inversată. Femeia reprezintă acum elementul fix, iar bărbatul elementul mobil. Soția nu mai este acea străină introdusă în căminul soțului pentru ca, estompîndu-se în favoarea Hestiei, şi asimilîndu-i virtuțile, să nască, fără a tulbura continuitatea unei descendențe, nişte fii cu adevărat „asemeni tatălui". De acum înainte soția, în calitate de fiică a casei, *reprezintă* căminul patern. De această dată, este rolul soțului de a se integra în *oikos-ul* soției sale, de a rămîne pe planul doi în favoarea tatălui pe care-l înlocuieşte. în acest mod, fiica va putea naşte un urmaş asemănător

adevăratului tată: bunicul matern. în loc ca linia genealogică să continue, în mod normal, din tată în fiu, *per viros,* prin intermediul unei străine a cărei coabitare, *tjvi^oîKrjaig,* o leagă de cămin, aceasta se perpetuează, *perfeminas,* de la mamă la fiu, prin mijlocirea celei mai apropiate rude masculine a cărei consangvinitate, *avyyeng,* o leagă de tată. Epicleratul nu constituie deci un fenomen aberant. El nu se situează în
211
marginea sistemului matrimonial. Dimpotrivă, el se articulează cu căsătoria obişnuită, spre a compune cu ea uri ansamnlu care să implice două soluţii inverse şi simetrice ale aceleiaşi probleme: este vorba întotdeauna de a asigura continuitatea unui neam, supravieţuirea unui cămin ce trebuie să-şi păstreze în timp identitatea - şi de a o face printr-o căsătorie care asociind un bărbat şi o femeie, trebuie să unească o casă cu altă casă, lăsînd căminele acestora bine determinate. în cazpl epicleratului, fiica reprezintă, pînă şi în căsătorie, căminul patern. Astfel sînt reconciliate în persoana epiclerei cele două ipostaze ale Hestiei, de obicei disociate la muritori: fiica virgină a tatălui, femeia receptacul al vieţii unui şir de generaţii. ţ)ar trebuie să observăm imediat că epicleratul necesită circumstanţe cu totul excepţionale, care să justifice inversarea regulilor obişnuite ale căsătoriei: trebuie ca atît tatăl, cît şi fiul care, jîn funcţionarea normală a instituţiilor matrimoniale, reprezintă continuitatea neamului, să lipsească şi unul şi celălalt. Prin *lipsa bărbaţilor* - aceste verigi prin care se ţese lanţul genealogic -, fiicei îi revine vocaţia de a procrea un copil susceptibil de a perpetua spiţa paternă. Mai trebuie încă, pentru ca ea să dontinuie familia tatălui, să se căsătorească cu o rudă a acestuia, jrealizînd, într-o formă permisă pentru că e simbolică, această finire interzisă a tatălui cu fiica, o uniune ce apare în plan ideal c|ea mai potrivită pentru a salva de-a lungul generaţiilor puritatea Căminului. Ceea ce se cîştigă prin coerenţă, din punctul de vederje al raporturilor Hestiei cu tînăra fată ce o reprezintă, se pierde prin apariţia unei noi şi fundamentale contradicţii. Spre a dSrui un fiu unui bărbat care nu avea - conform principiului filiaţiei *per viros* -, s-a recurs ca ultimă soluţie, în mod excepţionjal, la principiul invers al unei filiaţii uterine şi fiul epiclerei, *$vyaTpL8ovq,* nu a fost ataşat tatălui, ci mamei.
Astfel se configurează în gîndirea socială a grecului antic, în contrast cu imaginea bărbatului ca agent exclusiv al operei generatoare, imaginea nu mai puţin puternică a femeii, ca adevărat izvor al vieţii din care se alimentează fecunditatea
212
„caselor". Zeiţa căminului, după caz, este susceptibilă de a justifica la fel de bine ambele imagini opuse. Hestia pare să aibă într-adevăr funcţia specifică de a marca „incomunicabilitatea" diverselor cămine: adînc înrădăcinate într-un punct definit al solului, acestea nu s-ar putea amesteca niciodată, ci rămîn „pure" pînă şi în unirea dintre sexe şi în alianţa familiilor. în căsătoria obişnuită, puritatea căminului este asigurată prin integrarea soţiei în casa soţului său (Hestia fiind fecioară, femeia nu îşi reprezintă propriul cămin decît în măsura în care ea rămîne fecioară; în căsătorie şi în actul procreaţiei, ea încetează de a-şi mai reprezenta căminul; s-ar putea spune că ea este „neutralizată"; ea nu mai joacă nici un rol, ea este doar pasivă; bărbatul rămîne singurul activ). în epicierat dimpotrivă, puritatea căminului, reprezentat de fiică, apare cu atît mai bine păstrată cu cît soţul intervine mai puţin în actul procreaţiei. La limită, fiica poate fi considerată ca singura forţă cu adevărat generatoare de viaţă, iar copilul privit ca aparţinînd exclusiv mamei sale[87].
Acest aspect „matern" al Hestiei întăreşte şi mai mult analogia, pe care am semnalat-o deja, între vatra rotundă şi acel alt obiect simbolic, tot de formă circulară şi cu valoare de centru, numit *omphalos.* în anumite reprezentări, Hestia este înfăţişată aşezată, nu pe altarul său casnic, ci pe un *omphalos™.* Se ştie că *omphalos-ul* de la Delphi trecea drept tronul Hestiei[89]. în epoca istorică, altarul Vetrei comune al Hestiei *koine,* aşezat în mijlocul oraşului se va numi *omphalos-ul* cetăţii[90].
Ridicătură a solului sau piatră ovoidă, *omphalos-ul,* care are legătură cu Glia şi este numit cîteodată *Ge,* reprezintă în acelaşi timp un punct central, un mormînt, un receptacul de suflete şi de viaţă. D-na Mărie Delcourt a relevat just acest ultim aspect[91]. Ea arată că, prin numele său: buric, şi prin forma sa protuberantă, *omphalos-ul* evocă ambele cazuri în care buricul, în loc să rămînă concav, apare în relief: buricul femeii însărcinate la capătul sarcinii sale, şi cel al noului născut care nu se turteşte
213
decît după cîteva zile. în plus, *omphalos-ul* mai desemnează, în afară de buric, cordonul ombilical ce leagă copilul de mama sa precum tulpina leagă planta de pămîntul care a hrănit-o. Se înţelege de ce medicii greci au văzut în *omphalos* o rădăcină, rădăcina pîntecelui, şi de ce Filolaos, pitagoricianul din secolul al V-lea a făcut din aceasta, la om, principiul înrădăcinării *(pifaaiţ)*[91]. înrădăcinare a unei

generații în generația precedentă, dar şi rădăcini ale vlăstarului uman în pămîntul casei paterne: „*Omphalos-ul* - scrie Artemidor în *Cheia visurilor* -reprezintă părinții, atîta vreme cît sînt în viață; sau patria în care fiecare s-a născut după cum a fost zămislit de buric. A visa că se întîmplă ceva rău cu propriul buric, aceasta înseamnă că cineva va fi lipsit de părinții săi sau de patria sa, iar pentru cel aflat în țară străină, eii *țevqq,* înseamnă că nu se va mai întoarce niciodată acasă"[93].
în mod corespunzător, altarul circular al vetrei, simbol al spațiului închis al casei, poate evoca pîntecul feminin, receptacul al vieții şi al copiilor. „Vatra, scrie Artemidor, reprezintă viața şi femeia celui care le visează"[94], şi ceva mai departe: „A aprinde focul ce pîlpîie în vatră sau în cuptor înseamnă că se va naşte un copil; fiindcă vatra şi cuptorul sînt asemeni femeii... prin ele focul prezice că femeia va fi însărcinată"[95]. Trebuie notată aici valoarea religioasă a anumitor figuri geometrice. Ca şi *omphalos-ul* - şi contrar celei dreptunghiulare a lui Hermes (Hermes *TETpâiycovog)*[96] -, vatra Hestiei este circulară. Avem toate argumentele să credem că cercul reprezintă în Grecia antică forțele chthoniene şi feminine totodată, legate de imaginea Gliei-Mame, ce cuprinde în sînul ei morții, generațiile umane şi germinațiile vegetale[97]. în epoca cetății şi a aşezării Vetrei colective în Pritaneu, Hestia rămîne asociată unui tip de construcție în rotondă, Tholos, singurul exemplar grecesc al unei arhitecturi religioase de formă circulară, amintind acele *aedes Vestae* şi *Mundus* ale romanilor[98]. S-a crezut multă vreme că Hestia comună era localizată în Tholos. Astăzi se ştie că nu este întotdeauna aşa: Pritaneul şi
214
Tholosul pot să rămînă şi separate. Dar, după cum notează L. Gernet, nu trebuie să se meargă prea departe cu negația[99]. La Delfi, Tholosul din Marmaria era aşezat chiar în Vatra cetății. La Mantineea, după Pausanias, Hestia *koine* se găsea într-un edificiu rotund ce conținea şi mormîntul unui erou [10°]. La Olimpia, la Siciona, Pritaneul cuprindea mai multe clădiri; cele consacrate Hestiei e posibil să fi fost de formă circulară. De altfel, chiar denumirea pe care o poartă Tholosul la Atena şi în Sparta pare a sublinia afinitățile dintre acest tip de edificiu circular şi simbolismul religios specific Hestiei. în ambele cetăți, Tholosul se numeşte *Skias,* termen ce evocă fie acele *OKiâdeq,* colibe din crengi şi frunze, în formă de cort, construite de la cedemonieni cu prilejul sărbătorilor *Carneia,* fie aşa-numitul *aidpov,* umbrelă mare *(aaoibaov)* pe care o plimbau atenienii cu ocazia *Skiroforiilor.* Oricum ar fi, epitetul de E/ad leagă Tholosul de acest domeniu al obscurității pline de umbre ce caracterizează, prin contrast cu spațiul exterior, diversele forme ale împrejmuirii apărate, ale interiorului: lumea subterană, spațiul casnic, pîntecul feminin.
Am văzut deja cum vlăstarul implantat de Agamemnon în căminul său, în centrul regatului, „umbreşte" prin creşterea sa întreg ținutul Micene, adică îşi întinde pînă la ultimele hotare ale teritoriului umbra protectoare, făcînd din casă un adăpost ferit, un spațiu intim unde femeile se pot simți în siguranță[101]. Contrastînd cu aerul liber de afară - strălucind ziua în lumina soarelui, dar noaptea întunecat de ceața îngrijorătoare a nopții -, spațiul căminului, feminin şi umbros, implică, în penumbra vetrei, o siguranță, o linişte şi chiar o moliciune nedemne de statutul bărbătesc. Xenofon va putea spune că dacă meşteşugarii au trupul moale şi sufletul lînced, aceasta se datorează meseriei lor care-i obligă să rămînă în interiorul caselor, trăind în umbră, *OKiaTpa<pc(odcu,* lîngă foc, precum femeile[102]. în *Phaidros,* Platon îi opune pe tinerii vînjoşi şi virili, crescuți *ev* ?j\tw /caflapw, în plin soare, pe stadion şi în palestră (Hermes), acelor molîi lipsiți de bărbăție, cu carnea
215
albă ca de femeie, pentru că au fost crescuți *vwb avufiiyeC* în penumbră[103].
Imnul homeric către Demeter ne aduce, asupra acestui aspect, o indicație mai precisă[104]. Rătăcind pe cîmpie, după ce a fugit din lăcaşul său olimpian, Demeter se opreşte în apropierea unei fîntîni. Aşezată *ev QKLTJ,* la umbră, sub un măslin stufos, ea seamănă cu o bătrînă amintind de doicile regilor sau de chelăresele *(Tapim)* ascunse în taina locuinței lor. Fiicele lui Celeu, suveranul din Eleusis, o zăresc; ele se miră să o vadă afară şi o întreabă: „De ce te-ai îndepărtat de oraş în loc să te apropii de case? Doar acolo, *în odăile întunecoase,* şed bătrînele asemeni ție, alături de altele mai tinere"[105]. Acele *neyapa OKIOEVTO.* evocă în mod frapant expresia de care se foloseşte Apolo, atunci cînd defineşte, în *Eumenidele,* statutul familial al zeiței Athena: în ceea ce o priveşte, zeița nu a avut mamă, ea nu a crescut *ev OKOTOIOI vqdiioc;,* în întunericul unui pîntec[106]. Ne va permite oare această apropiere să presupunem în dialectica temelor mitice, că există o legătură între imaginea casei întunecoase, simbolizată de Hestia, şi cea a pîntecului feminin? Analiza diverselor valori semantice ale unui termen ca *dakaiioQ,* înrudit cu *doXoq,* ar îndreptăți un răspuns afirmativ. Termenul desemnează apartamentul rezervat femeilor, în aripa cea mai îndepărtată, cea mai secretă şi mai adîncă a casei[107]. Interzis cu

străşnicie străinilor (spaţiu interior), închis cu o uşă zăvorîtă pentru ca nici sclavii bărbaţi să nu aibă acces la el (spaţiu feminin)[108], acest „adînc" al locuinţei umane, numit adesea JUI>X°?[109], implică un caracter chthonian: *dăXoifxoq* aminteşte, uneori în mod explicit, ideea de ascunzătoare subterană. închisoarea Danaei[n0], peştera lui Trophonius [U1], un mormînt[112], vor putea fi numite *OâXa^oq*. Dar, în acelaşi timp, *dakaiJLoq* este legat şi de căsătorie: el desemnează fie camera tinerei fete înainte de nuntă[113], fie camera nupţială sau chiar, mai precis, patul nupţial[114]. Verbul *OaXa^evu* înseamnă: a duce la patul nupţial, a lua în căsătorie[115]. Un ultim sens al cuvîntului *Bakanot;* este acela al unei ascunzători, retrasă în

locul cel mai secret al locuinţei[116], unde femeia păstrează avuţiile casei asupra cărora ea, ca stăpînă a căminului, are drepturi depline. Uneori figurează soţia, iar alteori fiica, în calitate de deţinătoare a cheilor acestui „tezaur" secret[117]. Pentru că e hărăzită vieţii de interior, femeia are rolul de a înmagazina bunurile pe care bărbatul, orientat către exterior, le-a adus în casă. Pe planul activităţilor economice, femeia reprezintă „tezaurizarea", iar bărbatul; „procurarea". Ceadintîi ordonează, păstrează şi repartizează în cadrul *oikos-ului* avuţiile pe care cel de-al doilea le-a cîştigat prin munca sa în afară. Sentimentul acestei polarităţi între cele două funcţii economice ale ambelor sexe este atît de puternic încît el este exprimat atît de elogiatorii cît şi de defăimătorii femeii, prin acelaşi tip de comparaţie. La un Xenofon [U8], soţia model este asemănată cu matca albinelor ce rămîne în stup veghind ca mierea, recoltată dinafară, să se acumuleze în rezerve îmbelşugate în celulele alvelolelor fagurelui (acele alveole circulare numite şi ele *OâXa/xog* sau *daXăurj)*[u9]. La Hesiod, contrastînd cu bărbatul ce trudeşte afară pentru a spori bogăţiile pămîntului şi a aduce în casă belşugul necesar vieţii, femeia este prezentată, în miezul stupului, ca trîntorul ce adună avuţiile strînse de soţul-albină, nu în *d&Xanoq-ul* locuinţei comune, ci de-a dreptul în propriul pîntece: „Râmînînd înăuntru, la adăpostul stupilor bine feriţi, ea adună în pîntecele său rodul trudei altuia" [12o].
Dacă femeia, pentru a prelua formularea lui Platon, „imită" pămîntul primind în ea sămînţa lăsată de bărbat, atunci casa, asemeni pămîntului şi femeii, primeşte şi păstrează la rîndul său avuţiile aduse de bărbat. Spaţiul locuinţei nu are drept menire numai adăpostirea grupului familial. El păstrează bunurile casnice ce pot fi adunate, stocate şi conservate în interiorul său. Nu e deci de mirare că zeiţa feminină simbolizînd interiorul, centrul şi imuabilul, este asociată în mod direct cu această funcţie a habitatului, care orientează viaţa *oikos-ului* într-o dublă direcţie. în primul rînd - şi în opoziţie cu circulaţia avuţiilor, patronată de Hermes (schimburi, cîştiguri şi cheltuieli) -, o

tendinţă către tezaurizare (această tendinţă se traduce, în epocile arhaice, prin constituirea de rezerve alimentare înnjiagazinate în chiupurile din pivniţă şi prin acumularea de bunuri jpreţioase, de tipul *âyâkjxaTa,* zăvorite în cuferele din *6a\a^!pq;* în epoca economiei monetare, această tendinţă va putea devdni acumulare de capital). în al doilea rînd - şi în opoziţie cu forihele comunitare ale vieţii sociale -, o tendinţă către proprietate: în cadrul unei economii distributive[121], fiecare casă este solidară cu un lot de pămînt, separat şi diferenţiat, fiecare cămin farpilial vrea să dispună pe deplin de *KXTJPOQ,* din care îşi asiguri existenţa şi care îl deosebeşte de celelalte grupuri casnice. |
Sub numele de Hestia Tamia, zeiţa căminului îş^ asumă acest dublu rol de concentrare a bogăţiei şi de delimitare a patrimoniilor familiale. în palatele regilor homerici, I ra/zia este chelăreasa ce răspunde de economat, dirijîndj organizarea muncilor casnice şi veghind asupra proviziilor][22]. în epoca cetăţii, termenul ra/xtag îl va desemna pe vistiernicul ce administrează fondurile statului sau averile sacre,! proprietăţile zeilor. Două mărturii confirmă faptul că, pînă înjtr-o perioadă tîrzie, Hestia continuă să patroneze acumularea bunjurilor. Prima se referă la Artemidor, care ne arată că Hestia, sau chipuri ale zeiţei, zărite în vis de către un orăşan, reprezintă „fondurile veniturilor publice" [123]. A doua mărturie, este ţin ritual din insula Cos, pe care îl cunoaştem printr-o inscripţie din secolul al III-lea î.Chr., ce conţine un detaliu semnificaţi^: este vorba de un sacrificiu adus lui Zeus Polieus cu care Hestjia Tamia este intim asociată în cadrul festivităţii. Dintre toţi ţ)oii aduşi de către fracţiunile diverselor triburi, animalul ce trefeuie sacrificat lui Zeus este desemnat la capătul unui lung cerenjonial analog, desigur, cu cel folosit la Atena, cu prilejul *Dipol\ilor.* Victima astfel aleasă

este adusă pînă în *agora.* Evaluat îiji bani, prețul său este declarat în public prin grija pristavului *(nripvi;).* Proprietarul animalului spune atunci că această siiimă va trebui să fie plătită de concetățenii săi, nu lui personal, cji Hestiei. Aşa cum observă L. Gernet, valoarea boului este asjtfel „capitali-
218
zată", în economia monetară, de către Hestia, purtătoarea şi chezaşa avuțiilor cetății.[124]
Trebuie subliniat pe de altă parte raportul dintre Hestia şi ceea ce acelaşi autor denumeşte o economie „discretă" dominată de *suum cuique.* La Tegeea, Vatra comună a Arcadienilor este asociată unui Zeus *Klarios,* împărțitorul (cf. *Khrțpoc;,* parte, moştenire) - epitet ce amintea de prima împărțire a teritoriului arcadian divizat, prin tragere la sorți, între cei trei fii ai lui Arcaş[125].
La Atena, primul gest al arhontelui (magistratul care, după cum ne spune Aristotel[126], îşi bazează prestigiul funcției pe Vatra comună şi care, încă de la origini, a avut reşedința în Pritaneu)[127], constă, odată instalat, în a-l pune pe pristav să proclame că „fiecare cetățean va rămîne, pînă la capătul magistraturii sale, posesor şi stăpîn pe bunurile ce le poseda înaintea numirii sale" [128].
Aceste mărturii au în vedere Vatra comună, Hestia Cetății, devenită centrul statului şi simbolul unității cetățenilor. Pentru a putea aprecia corect aceste elemente trebuie să le situăm într-o perspectivă istorică, să le raportăm la ceea ce mai întrezărim dintr-un trecut arhaic, anterior regimului cetății, cînd Hestia nu reprezenta încă Vatra comună, ci altarul familial, iar simbolismul ei traducea, în mod special, virtuțile remarcabile ale casei regale.[129] însă averea regală implică două aspecte, - am putea spune doi poli. Un prim aspect este reprezentat de bunurile ce pot fi tezaurizate şi înmagazinate în palat: rezerve alimentare, desigur, dar şi diversele tipuri de *âyâXixaTa:* țesturi, metale prețioase, *sacra* cu virtuți speciale, folosite ca insemne ale puterii, blazoane, instrumente de învestitură. Astfel, în palatul lui Ulise, Penelopa coboară cu femeile sale în adîncul *thalamului* unde stăpînul a încuiat comorile sale[130]: țesături închise în cufere, bronz, aur şi fier prelucrat. La urmă apare şi arcul, pe care doar Ulise îl poate întinde şi care, în continuarea poemului, va deveni unealta răzbunării, simbolul restaurator al suveranității
219
legitime. Tuturor acestor obiecte li se aplic *Keifirjh.a,* arătînd că e vorba de bunuri imobil rămînă pe loc (cf. verbul m/xm: a sta culcat Celălalt aspect al averii regale este constitui Tezaurul şi turmele contrastează, pe planul valori precum interiorul şi exteriorul, imobilul şi casnic şi spațiul deschis - *uypoq.* Ceea ce vechi *âypoq,* este într-adevăr, în opoziție cu lumea ol şi chiar cu cîmpurile cultivate, domeiiiul pastf spațiul liber unde sînt mînate vitele şi und| sălbăticiunile la vînătoare, cîmpia îndepărtată însuflețită de turme[133]. Atunci cînd Xenofoi umană vitelor, este tocmai pentru faptul că oar de un acoperiş, pe cînd turmele trăiesc *ev bitQ* cuvîntul ce desemnează vitele, *irpofiuToit,* este d(el înseamnă, în sensul propriu, ceea ce mer deplasează. Formularea *KEniffhwq* KOLL *npoŞ* prin antinomia lui m/xm, a sta culcat, cu *wpofic* dublul aspect al averii privită în ansamblul său [13]| mod clar contrastul dintre avuția ce „zace" ac „aleargă" pe cîmpie. Pe întinderea aYpog-ului, He (Hermes *' Ay porrjp,* Hermes Nojuoc;) conduce, bagheta sa magică, turmele asupra cărora, în c; păstorilor,[137] el are puteri depline, aşa cum He ca divinitate casnică, bunurile fixe ale casei[138]. Hermes să domnească, *cxvaaaeiv,* peste vacile cai şi catîri, peste lei, mistreți şi cîini, peste nesfîrşita glie, peste orice făptură ce merge în 8'e7ri 7T/oo/3dTO(.fft" - astfel se încheie *Imnulî Hermes.*
Dar turmele nu exprimă numai prin mersi mişcător al averii. Ele constituie şi prima forml în loc să rămînă fixă, poate creşte sau, diț scădea. în primul rînd pentru că, avînd c< Hermes, hoțul turmelor, se pot adăuga la pn
220
Ierm destj emi e ti$rme ecoi jilulj freci îluij

nul de Inate să cat)[131].
[132]
^ornice, spațiul frumesc a casei işunile, hărțuite țelenită specia nevoie i altfel, grăitor: ce se xprimă, avansa, niază în :ea care storul[136] lu-le cu e zeu al onează, a pus pe^ *ti,* peste £nite

de
w tic către
Ilor, iaspectul e a\ire care, Dtrhp, poate atea lui |/ite cele
procurate prin incursiunile pe pământul vecinului. Iar în al doilea rînd pentru că, dacă Hermes *kiurjXioc;,* Hermes *iro\(jir)\oq* [m] (cu turmele bogate) îți este favorabil, atunci vitele se vor înmulți de la sine, iar averea ta va face pui. Posesiunea şi conservarea bunurilor sînt domeniul Hestiei. Dar dinamica averii, către cîştig sau către pierdere, ca şi schimbul, depind de zeul care ştie, precum Hecate, ne spune Hesiod, „să facă să crească *(txQziv)* numărul vitelor în staule: turmele de boi, marile țarcuri de capre, şirurile neşfîrşite de oi lînoase, el le face din puține multe şi din multe le poate reduce la puține" [140]. Vechii greci, în plină economie de schimb, îl vor recunoaşte cu uşurință, sub chipul zeului comerțului, pe vechiul zeu al păstorilor: în mişcarea neîncetată a banilor ce se reproduc pe sine mereu prin jocul intereselor, ei vor vedea încă acea creştere a turmelor multiplicîndu-se la intervale regulate. Ei vor numi cu acelaşi cuvînt, *TOKOQ,* interesele capitalului şi puii fătați de animalele din turmă la venirea primăverii[141].
Opoziția dintre spațiul căminului, închis şi imobil, şi spațiul pastoral, deschis şi mobil, ne permite să înțelegem mai bine şi să situăm mai exact o sărbătoare familială precum *Amfidromiile.* Oficiată, după caz, a cincea, a şaptea sau a zecea zi de la naştere, ceremonia coincide uneori cu punerea numelui copilului [142]; dar rolul său specific este de a consacra recunoaşterea oficială a noului născut de către tatăl său. Ritualul are menirea evidentă de a înscrie copilul în spațiul *oikos-ului,* de a-l lega de căminul în care a văzut lumina zilei. Conform mărturiilor de care dispunem, el implică două elemente ce trebuie, se pare, deosebite: primul ar fi hora noului născut, ținut în brațe (cel sau cei care îl poartă alergînd goi în cerc împrejurul vetrei[143]), iar al doilea depunerea copilului - la un moment dat, desigur înaintea dansului - direct pe pămînt*m.* în ritualul *Amfidromi-ilor,* aceste două elemente se susțin reciproc: contactul direct cu solul casei completează integrarea în spațiul casnic realizată şi prin plimbarea copilului într-un cerc ce se închide în jurul vetrei

fixe. Cu toate acestea, în anumite teme legendare în care
elemente sînt intim asociate, se obsefvă între ele, atît coț
dențe, cît şi o opoziție bine reglată. Legendele ne
subliniază într-adevăr contrastul cjintre cele două ri
privind noul născut: pe de o parte ținerea copilului *di*
vetrei, în mijlocul flăcărilor; iar pe de alta depunerea aj
lîngă vatră, direct pe pămînt. Primul procedeu aminteşti
ritual al nemuririi în focul vetrei; țn contrast cu el, ce
doilea reprezintă eşecul tentativei de obținere a nel
întoarcerea la practica obişnuită. Dată copilul ar fi putut
„purificat" în flăcările vetrei, el ar fi devenit nemuritor:
pe pămînt, inclus în spațiul casei, el împărtăşeşte c
normală a oamenilor. Astfel, în palatul din Celeea, Dem
doică a lui Demophon, începe prin a „ascunde" *(KP*
copilul în focul arzător, ca şi cum şl era acel tăciune *(l*
despre care am văzut că se poate identifica, în anumite
cu vlăstarul regal. Zeița l-ar fi făcut, în acest mod, nei
pe Demophon dacă mama acestuia, descoperind scena,
reproşat, cu un țipăt îngrozit, străinei, că-i arde i
Mîniată, Demeter smulge atunci copilaşul din flăcă:
depune pe pămînt: „Aş fi făcut din fiul tău, îi sp
Metanirei, o făptură lipsită pe veşnicie de bătrîneți
moarte; dar acum el nu mai poate scăpa destinului
muritor" [145]. Aceeaşi structură antitetică se regăseşte în r
lui Apollonios din Rhodos despre tentativa de a-l face ne
pe Ahile de către mama sa Thetis [14]f. în timpul nopții,
aşază copilul în mijlocul focului, pentru a-i arde

muritoare. Atunci cînd Peleu îl zăreşte pe Ahile în flăcă
se poate abține să nu strige speriat. Furioasă, Thetis
brusc copilul pe pămînt; destinul lui Ahile este pecetlu
al omului, el este sortit morții. Exis|tă totuşi o latură co
apropie şi uneori asimilează chiar dele două ritualuri c
unul şi altul au aceeaşi semnificației de *probă* impusă c<
Desigur, proba focului apare ca mfilt mai periculoasă
aceasta mai dătătoare de virtuți j neobişnuite, decît
222
ceste spon-uririi ualuri supra estuia de un
de-al uririi,
total aşezat ndiția er, ca
xkoq),
rituri, iuritor n-ar fi iopilul. i şi îl ine ea
şi de său de latarea nuritor eița îşi
carnea i, el nu depune :: copil mnă ce iuse: şi pilului.
şi prin
simpla

depunere pe sol. Dar nu trebuie să ne înşelăm; contactul direct cu pămîntul - şi cu puterile ce sălăşluiesc în el, mai ales acele puteri chthoniene legate de lumea morții - nu este deloc mai puțin periculos. Legenda arată că depunerea noului născut direct pe pămînt provoacă fie moartea copilului, fie îi consacră nemurirea. Trebuie observat de altfel că ritualul obținerii nemuririi prin foc, în care copilul este „ascuns", îşi are omologul în practica paralelă a Medeei „ascunzîndu-şi" copiii în pămînt spre a-i face nemuritori *(KotToiKpv-irTeia)*[1*7]. Este limpede că cele două rituri ale nemuririi îşi corespund şi se opun ca două forme de funeralii practicate deopotrivă de vechii greci: mortul este fie „ascuns în foc" (incinerare), fie „ascuns în pămînt" (înhumare). în ambele cazuri, dispariția defunctului din lumea vizibilă este condiția şi semnul revenirii sale în cealaltă lume[148].
Mai sînt, în plus, două legende, simetrice, ce ilustrează totodată pericolele şi avantajele depunerii pe pămînt. Prima este aceea a Hypsipilei[14t)]. Doică a lui Opheltes, ea comite greşeala de a pune pe pămînt, doar pentru o clipă, copilul regal pe care i l-au încredințat părinții. Muşcat de un şarpe, încarnare a puterilor chthoniene, copilul moare imediat. Un oracol recomandase să nu fie pus pe pămînt înainte de a împlini vîrsta, primilor paşi [15°].
Cealaltă povestire ne orientează într-o direcție inversă. Eleenii îşi apără teritoriul împotriva invaziei Arcadieni-lor. înaintea bătăliei apare o femeie alăptîndu-şi pruncul. Pretinzînd că e inspirată de un vis, ea oferă copilul Eleenilor pentru a lupta alături de ei. Căpeteniile militare îl primesc din mîinile mamei, îl aduc în fața armatei şi îl depun gol pe pămînt. Dintr-o dată noul născut se transformă în şarpe. Simpla vedere a animalului provoacă derute în tabăra duşmanului. în locul în care dispăruse şarpele în pămînt, Eleenii ridică un sanctuar consacrat zeului-copil Sosipolis, demonul băştinaş *(bai^wv einxupiog)* ce ieşise între oameni din glia, personificată de zeița-mamă Eileithya[151].
Desigur, depunerea pe pămînt nu are aceeaşi semnificație în
223
al
ținujturi pe
rituală! din La leste în ca [fara Giiecia a şi t al ales vate
condițiile contactului noului născut cu solul umanizat] interiorului casei, sau cu pămîntul virgin al unor îndepărtate. în contextul *Amfidromiilor,* depunerea copilului: pămînt, în apropierea vetrei, în cercul trasat de hora ' [tv] jurul Hestiei [15]\ capătă valoarea unei probe de legitimare capătul ceremoniei, noul născut, legat de căminul familial, acceptat, „recunoscut", de tatăl său. Ritual al integrări spațiul familial şi în descendența paternă, *Amfidromiile* a revers practicile prin care copilul este respins în ; căminului, exclus din spațiul *oikos-nhxi.* Acesta este în antică obiectul ritualurilor expunerii. în astfel de cazuri, în *Amfidromii,* copilul este „depus" pe pămînt (acest depunerii este exprimat prin verbul riflrj/u); dar locul

contrastează cu spațiul închis al casei şi cu pămînturile cult: din preajmă, fiind îndepărtat şi sălbatic[153]. Acesta poat uneori, marea sau fluviile ce simbolizează lumea cealaltă, cel mai adesea va fi, departe de case, de grădini şi pămîntul necultivat unde trăiesc turmele, spațiul străin şi al crypog-ului. în legenda eroică, totul participă la configu în jurul copilului părăsit a unui peisaj pastoral. Părinții, c< aruncă progenitura în afara lumii celor vii, o încredințează păstor pentru ca acesta să ducă şi să abandoneze copil cîmpii sau în munți, în acele tărîmuri virgine unde-şi turmele. Un alt păstor îl descoperă şi îl adăposteşte; cei creşte printre vite; uneori e hrănit de sălbăticiuni.
Că sărbătoarea *Amfidromiilor* şi riturile expunerii conj ie, în antinomia lor, cei doi termeni ai unei alternative[154] un fapt subliniat de textul celebru din *Teaithetos* în care " se compară, în rolul său de mamoş de suflete, cu moaşa[155]. Aşa cum *maia* le eliberează pe femeile în naşterii, Socrate îi eliberează pe tineri de adevărurile poartă în ei fără a le putea aduce la lumină. Dar iscusi merge mai departe decît aceea a moaşelor obişnuite: revine şi sarcina de a „pune la încercare" *(fiuoavițuv)* p născut, spre a discerne dacă e vorba doar de un fals înşj
224
Dar
cîmpuri, ostil area ca!re-şi unui 1 pe paşte ipilul
stitu-este Scicrate mana sa durerile ce le sa
lui îi noul lător
(d8u>\oi> Kal \pcvboc;) sau de un exemplar de spiță bună şi autentică *(yovi\îbv* re *nai oîkqdec;)*[156].
în ce constă această probă? Care este alternativa ei dacă pruncul nu pare capabil să o treacă cu succes? Asupra acestor două aspecte, Socrate se explică în modul cel mai clar. Atunci cînd Theetet a reuşit, cu prețul trudei sale şi cu ajutorul filosofului, să „nască" pruncul adevăr, Socrate i se adresează astfel: „Ne-am chinuit, se pare, destul pentru a-l aduce la lumină, oricare i-ar fi valoarea. Dar odată încheiată naşterea, trebuie să celebrăm Amfidromiile pruncului şi, cu adevărat, să alergăm în cerc făcînd ocolul gîndirii noastre spre a vedea dacă, în ciuda eforturilor noastre, nu e cumva un nou născut nedemn de a fi hrănit, ci doar vînt şi falsitate. Sau poate crezi, pentru că e al tău, că trebuie oricum să-l creşti şi să nu-l părăseşti *(rpepciv Kal ia} âiromOepai)!* Vei suporta să fie supus sub ochii tăi probei întrebărilor, fără a te supăra foarte că-ți este luat primul născut?" [157].
Acest text al lui Platon trebuie confruntat cu detaliile pe care ni le furnizează Plutarh asupra practicilor lacedemoniene corespunzătoare. Spiritul comunitar ce caracterizează regimul cetății la Sparta nu mai permite supraviețuirea *Amfidromiilor* în forma lor tradițională. Deoarece acum nu mai e vorba de a lega pe noul născut de căminul tatălui său şi nici de acel *icXripoc;* familial, ci de a-l include în comunitatea civică a *Egalilor,* părintele este lipsit de puterea de decizie în privința propriului copil. Dar dilema rămîne în aceiaşi termeni: fie de a-l creşte *(rpepeip)* adică de a-l integra în spațiul colectiv; fie de a-l expune *(âwondevca.),* adică de a-l respinge dintre oameni: „Atunci cînd i se năştea un copil, părintele său nu avea dreptul să-l crească; el îl ducea într-un loc numit *lesche* unde şedeau bătrînii tribului. Dacă el era bine făcut şi vînjos, aceştia recomandau să fie crescut şi îi repartizau un *Kkypoc;* printre cele nouă mii de loturi de pămînt. Dacă, dimpotrivă, copilul era nevolnic şi diform, ei îl trimiteau în locul numit „al depunerilor" *(â-KoOerm)"* [158]. Remarca lui Plutarh ce urmează acestui
225
pasaj subliniază caracterul de probă asupra căruia P rîndul său, insistase. Plutarh arată că la Sparta fem motive deja prezentate de el, nu spală pe noul născut c cu vin, „vrînd în felul acesta să-i pună la încercare (/: constituția".
Am văzut că *Amfidromiile,* sărbătoare concentrat căminului, implică, în experiența spațiului la care s aceeaşi polaritate exprimată de vechii greci, p panteonului lor, prin cuplul Hermes-Hestia. Ne ved< tentați în a extinde investigația la alte ritualuri refei zeița căminului, pentru a cerceta formele reprezentări ce se află implicate în ele.
Două cazuri par să fie, în acest sens, edificatoare.] este cunoscut printr-un text al lui Plutarh, martor de pr pentru că este vorba despre un ritual din Cheroneea. autorul este originar[159]. Ritualul Expulzării Foamei *eteXumq)* se desfăşura, în cetatea beoțiană, pe un di fiecare individ îl celebra pentru familia sa în interioru lui; concomitent, arhontele îl îndeplinea, în

numele taţii, la Vatra Comună a cetăţii. în ambele cazuri, c era aceeaşi. Un sclav era lovit cu o nuia *(pâfidog)*[16°] c apoi era împins afară, silindu-l să treacă prin ca strigînd: „Afară cu Foamea; să intre Belşugul şi SănS Ritualul este construit pe opoziţia dintre un înăuntr imuabil în interiorul căruia este reţinută avuţia (Hes afară către care sînt expulzate, chiar cu unealta lu forţele nefaste ale foamei.
Aceeaşi opoziţie este marcată la Atena, în oi * spaţiului în care este situat *UpvTavelov,* sediul *Hestiei* imediata apropiere a acestui *UpvTapdop* un teren er văr consacrat lui BouXt^og, Foamea[162]. Este vorba i un cîmp ce trebuia să rămînă mereu necultivat şi c zintă, în inima spaţiului umanizat al oraşului, i „virgin", pe care omul, sub ameninţarea unui sacrile

la
lin
ci
w)
râ, nul tfel : la ale
ne iînă nde
rxov
an: nu-ivi-mia lită; işii,
161
his, i în mes
area **'.în** ade-| rde prei mîntj :ăruî
pedepsire ar fi foametea, nu-l poate atinge[163]. Pămîntul lui BouXi/tog reprezintă, faţă de *Upvravelov,* complementul lui *Bovţiryiop* adică acel cîmp care, fiind situat la baza Acropolei, făcea obiectul unei munci rituale agrare» executate anual în numele cetăţii de către *Bovţvyiov*[164]. Mai rămîne de notat un aspect: în timp ce îndeplinea ceremonia agrară, ce reînnoia periodic unirea poporului atenian „autohton" cu pămîntul său şi care desacraliza glia Aticei spre a o reda cultivării libere, *Bovţvyiov* rostea imprecaţii pe care solul proaspăt le primea şi care le asigura eficacitatea. Preotul îi blestema pe de o parte, „pe cei care aveau să refuze să împartă apa şi focul" (spaţiul ospitalităţii, Hestia) şi, pe de altă parte, pe „cei ce nu aveau să arate drumul celor rătăciţi, *itXavufievoii;"* (spaţiul călătorului, Hermes)[165].
Oraşul aheean Phares, de lîngă Patrai, ne va oferi al doilea exemplu[166]. Este vorba de un ritual divinatoriu, de un tip destul de special şi care îi asociază extrem de strîns pe Hermes şi Hestia. în mijlocul unei vaste *agora,* înconjurată de un peribol, se înalţă un Hermes din piatră, bărbos şi dreptunghiular. Zeul, numit *âyopaîoq,* are puteri de oracol. în faţa acestui Hermes este ridicată Vatra (Hestia). Ea cuprinde, în afară de altar, cîteva lămpi de bronz legate cu plumb. Procedura oraculară este următoarea. Consultantul pătrunde, la căderea serii, în *agora.* El se duce mai întîi la Vatră. Aici el arde tămîie, umple lămpile cu ulei şi le aprinde. Apoi depune pe altarul Hestiei o monedă a ţinutului, desigur sacră, numită „aramă". Doar atunci el se întoarce către Hermes şi strecoară în urechea zeului întrebarea pe care doreşte să o pună. Odată îndeplinit acest lucru, el îşi astupă urechile cu mîinile şi, în această poziţie, porneşte pentru a ieşi din piaţă. De cum a trecut de peribol şi a ajuns afară *feg* TO *eicToq),* el îşi ia mîinile de la urechi, şi primul glas pe care îl aude în drumul său îi dă răspunsul zeului.
Agora se prezintă aici ca un spaţiu circumscris şi centrat, situat sub dublul patronaj al lui Hermes *ayopuîoq* şi al Hestiei. fe faţa Hestiei din centrul acestui spaţiu se va opri mai întîi

consultantul venit din afară. Prin contactul cu vatra, arzînd tămîia, aprinzînd lămpile împrejurul zeiţei, străinul se pătrunde de virtuţile religioase necesare pentru a interoga oracolul locului. El plăteşte Hestiei preţul consultaţiei pentru că ea este aceea care reprezintă, în cuplul divin, puterea de permanenţă şi tezaurizare. Modalitatea de consultare a oracolului subliniază, dimpotrivă, caracterul mobil al lui Hermes. Răspunsul zeului se dezvăluie: 1. prin chiar mişcarea consultantului ce trebuie să se pună în mişcare spre a-l cunoaşte, 2. în momentul în care părăseşte împrejmuirea agorei, el intră în spaţiul exterior, 3. prin faptul de a prinde din zbor un glas - acea mobflă, uşoară, insesizabilă *(puvri* -, vocea primului venit pe care întîmplarea i-l scoate în cale, 4. prin distanţa pe care oracolul îl

stabileşte între întrebarea, pusă în centrul agorei (aşa cum este depus în centru, spre a rămîne veşnic acolo şi prețul consultației), şi răspunsul pe care zeul îl face cunoscut în afară, în alt spațiu decît cel în care este ridicată propria sa imagine.
Cercetarea noastră avea ca punct de plecare prezența, în panteonul grec, a unei structuri speciale bine atestate: cuplul Hermes-Hestia. Analiza textelor, ce puneau accentul pe legăturile ce unesc pe zeu şi zeiță, a permis scoaterea în evidență a relației fiecăreia dintre aceste două divinități cu aspecte definite şi opuse ale spațiului. Astfel, am ajuns să părăsim domeniul reprezentărilor pur religioase şi să ne orientăm investigația nu numai asupra ideilor pe care vechii greci şi le-au făcut despre zeii lor, ci şi către acele practici sociale cu care aceste idei apar solidare. Am analizat diversele instituții care, prin însăşi funcționarea lor, se referă în mod explicit la vatra familială şi la valorile religioase pe care le reprezintă. Se poate spune că acest ansamblu de practici instituționale, gravitînd în jurul vetrei situată ca centru fix, traduce un aspect al experienței arhaice a spațiului la vechii greci. în măsura în care constituie un sistem de comportamente, reglat şi ordonat, ele implică o organizare mentală a spațiului. Fie că e
228
vorba de fapte interesînd căsătoria, ^aporturile de înrudire, filiația, moştenirea acelui *KXripoq* familial, statutul casnic al soților, opoziția socială şi psihologică dintre bărbat şi femeie, formele lor de activitate în casă şi în afara ei, dublul aspect al bogăției şi al amenajării solului, am încercat mereu să punem în lumină, în jocul reprezentărilor ca şi în articularea comportamentelor, structurile de gîndire referitoare la spațiu. Ni s-a părut că valorilor spațiale legate de un centru, imobil şi închis în el însuşi, le corespund în mod regulat valorile opuse ale unei suprafețe deschise, mobile, plină de traiectorii, contacte şi tranziții.
Cu toate acestea, analiza noastră a fost întreprinsă în mod unilateral. Ne-am plasat întotdeauna în perspectiva Hestiei, din punctul de vedere ăl centrului. De aceea, Hermes nu a fost abordat decît în aspectul său complementar față de Hestia, zeul apărînd ca reversul zeiței. Ar rămîne deci, spre a încheia studiul cuplului format de cele două divinități, să schimbăm perspectiva şi să reluăm investigația în sens invers: plasîndu-ne de această dată, din punctul de vedere al lui Hermes, noi ar trebui să analizăm grupările de imagini pe care zeul le suscită în conştiința vechilor greci, sistemul de activități şi de instituții pe care el le patronează. înainte de a o părăsi pe Hestia, trebuie să arătăm că polaritatea, marcînd pe toate planurile raporturile zeiței cu Hermes, este o trăsătură atît de fundamentală a acestei gîndiri arhaice încît o regăsim chiar în interiorul divinității căminului, ca şi cum în mod necesar o parte din Hestia i-ar aparține deja lui Hermes. .
Pentru a-şi îndeplini funcția sa pe putere divină ce conferă spațiului casnic centrul său, permanența şi delimitarea sa, Hestia, am spus noi, trebuie să înrădăcineze casa omenească în pămînt. Aceasta e semnificația vetrei miceniene, acel altar-vatră *fix.* De aici rezultă, la zeița „epichfhoniană" ce-şi are reşedința la suprafața solului, un aspect pur chthonian. Prin ea, casa şi grupul familial intră în contact cu lumea subterană. într-un fragment din *Phaeton*[16?], Euripide o poate identifica pe Hestia cu fiica Demetrei, acea Core care, cînd domnind alături de
229
Hades, cînd trăind printre oameni, are drept menire să stabilească comunicarea şi trecerea între două lumi despărțite printr-o
barieră de netrecut.
Dar sînt şi alte elemente în plus. în *megaron*-\x\ micenian, vatra rotundă lipită de pămînt se înscrie în centrul unui spațiu dreptunghiular delimitat de patru coloane. Ridicîndu-se pînă la tavanul încăperii, aceşti stîlpi lasă loc unui horn prin care iese fumul. Atunci cînd este arsă tămîia pe vatră sau carnea victimelor, ori cînd este friptă, în timpul mesei, porția de hrană consacrată zeilor, prin flacăra aprinsă pe altarul său casnic Hestia face să se înalțe ofrandele familiale pînă la lăcaşul olimpienilor. Pornind de la ea se stabileşte contactul dintre cer şi pămînt, aşa cum tot prin ea se deschide o trecere către lumea
infernală.
Pentru grupul familial, centrul patronat de Hestia este reprezentat tocmai de acest loc de pe sol ce permite stabilirea întinderii terestre, delimitarea ei şi propria statornicire în cadrul ei.

Dar el reprezintă şi locul de trecere prin excelență, calea prin care se realizează circulația între niveluri cosmice, separate şi izolate. Pentru membrii unui *oikos,* vatra, centrul casei, mai simbolizează şi drumul schimburilor cu zeii de sus şi cu zeii de jos, axa ce face să comunice între ele toate părțile universului. De aceea, vatra poate evoca şi imaginea catargului adînc înfipt în punte spre a se ridica drept către cer.
Trebuie oare, alături de Louis Deroy, să admitem că între vatră şi catarg sau coloană există o legătură primitivă? Aceasta ar fi postulată prin analogia lexicologică ce a alterat sensul vechiului termen *earit],* vatră, încă din limba homerică, în uxrîîj, cuvînt ce înseamnă colonadă, confuzia celor doi termeni explicîndu-se prin faptul că vatra micenianâ era înconjurată de stîlpi din lemn, *laroi,* ce susțineau hornul acoperişului *(lieXurpov).*[m] Este cunoscut comentariul lui Hesychius: iaria= altar al căminului *feax&pa)* şi catarg de corabie; şi în plus: *ioria* = femeia țesătoare; pentru că *larcx;* denumeşte, în afară de coloană şi catarg, meseria țesătoriei (verticală la vechii greci)
230
care apare şi ea la fel de solid legată de sol şi totodată orientată în sus.
Trebuie notat în orice caz că, la Platon, cel atît de fidel învățămintelor din narațiunile sacre şi sugestiilor din vechile mituri, figura Hestiei, singura între toate divinitățile ce rămîne nemişcată acasă[169], se confundă, în mitul final din *Republica* [no], cu marea zeiță țesătoare *Anagke,* tronînd în centrul universului. Pe genunchi, *Anagke* ține fusul a cărui mişcare dirijază rotațiile tuturor sferelor cereşti. Fusul este el însuşi fixat de marele ax luminos, în centrul căruia sade *Anagke* şi care, ridicat drept ca un catarg sau ca o coloană, străbate de sus în jos tot cerul şi pămîntul, menținînd unitatea cosmosului aşa cum sînt legate, de la pupa la prora, diversele părți ale corăbiei.
Nemişcată dar stăpînind mişcările ce gravitează în jurul său, centrală dar asemeni unui ax ce străbate o maşină în toată lungimea ei şi îi ține laolaltă toate elementele, aceasta este imaginea Hestiei pe care Platon pare să o fi moştenit de la cele mai vechi tradiții religioase ale Greciei antice. De aceea, atunci cînd el pretinde că dezvăluie, în jocul lingvistic din *Cratylos*[171], secretui numelor divine, filosoful Academiei propune o dublă etimologie a numelui Hestia. Din aceste două explicații contrarii, Platon preferă, desigur, cînd pe una cînd pe cealaltă. Dar este semnificativ că el le poate prezenta, în ciuda antinomiei lor, ca pe două comentarii posibile ale aceluiaşi nume divin. Pentru unii, Hestia trebuie apropiată de *ovaia,* care este numită în greceşte şi *haaia,* adică esența fixă şi imuabilă. Dar pentru alții, esența e numită *ceata,* fiindcă ei cred, ca şi Heraclit, că toate lucrurile care există sînt mobile şi că nimic nu rămîne niciodată nemişcat; după ei, toate lucrurile au drept cauză şi principiu impulsul mişcării *(το îodovv)* pe care ei îl denumesc *ccaîa.*
Hestia: principiu al permanenței, Hestia: principiu al impulsului şi al mişcării - în această interpretare dublă şi contradictorie a numelui divinității Căminului, se vor recunoaşte chiar termenii relației ce opune şi uneşte totodată într-un cuplu
231
de contrarii legate printr-o „prietenie" strînsă, zeița imobilizînd întinderea terestră în jurul unui centru fix şi zeul ce-i conferă mobilitate infinită în totalitatea sa.

NOTE

1. *L'Homme,* „Revue francaise d'anthropologie, 3, 1963, pp. 12-50.
2. PAUSANIAS. V, 11,8.
3. Pe vasul de la Sosibios, Hermes o urmează pe Hestia (cf. P. RAINGE-ARD, *Hermespsychagogue. Essais sur les origines du culte d'Hermes,* Paris, 1934, p. 500); stîlpi bicefali, cu capul masculin şi feminin al lui Hermes şi al Hestiei (cf. W. FROHNER, *Sculptures du Louvre,* I, p. 220, nr. 108-l09); Hermes şi Hestia asociați în cuplu în mod curent printre cei doisprezece zei: cf. A. B. COOK, *Zeus. A Study in ancient religion,* III, 2, p. 1057 şi urm.
4. *Imn homeric către Hestia* (1), 11 şi urm.; cf. şi, în versul 2: „frumoasele locuințe ale oamenilor ce merg pe pământ *(xoinui)." In Cheia viselor,* Artemidor îi aşază pe Hestia şi Hermes printre divinitățile „epichthoniene", prin opoziție cu zeii cereşti şi subpământeni.
5. *Imn homeric către Afrodita,* 30.
6. *Phaidros,* 247 a.
7. EURIPIDE, fr. 938 N^2; cf. MACROBIUS, I, 23,8: „Dacă Hestia rămîne singură în casa zeilor, aceasta înseamnă

că pământul rămîne nemişcat în centrul universului." Cf. şi formularea lui Philolaos: „Unicul ce rămîne în miji ui sferei este numit Hestia." (H. BIELS şi W. KRANZ, *Die fragmente der \orsokratiker,* voi. I, p. 140, 12) De notat şi expresia din *Imnul homeric* (vers 3): Hestia are în casă un loc imuabil, *\hpt\v câ&iov.*
8. HOMER, *Iliada,* XXIV, 334-335.
9. ARISTOFAN, *Pacea,* 392.
10. *Imn homeric către Hermes,* 14- 15.
11. *Ibid.,* 146-l47.
12. Chipul triplu sau cvadruplu al zeului îi permite să supravegheze simultan toate direcțiile spațiului.
13. L. R. FARNELL, *The Cults ofthe Greek States,* V, p. 62, n. 2.
14. ESCHIL, *Choeforele,* 124 şi urm.
15. PLUTARH, *De garrulitate,* 502 F.
16. Cf. şi, mai recent, interesantul studiu al lui J. ORGOGOZO, *L'HermesdesAcheens,* „Revuedel'HistoiredesReligions", 1949,pp. 10-30 şi 1950, p. 139 şi urm.
17. Referințe în Louis DEROY, *Le Culte du foyer dans la Grece*

232

mycenienne, „Revue de l'Histoire des Religions", 1950, p. 32, n. 1.
18. Cf. Louis GERNET, *Sur le symbolisme politique en Grece ancienne: Le Foyer commun,* „Cahiers internationaux de sociologii,'", î 1, 1951, p. 29. în *Viața lui Numa,* 9-l1, Plutarh observă că tradiția unui sacerdoțiu feminin al întreținerii focurilor sacre s-a menținut în Grecia. Sarcina revenea, nu unor fecioare ca la Roma, ci unor femei abstinente de la orice raport sexual. - în epoca Cetății, sacerdoțiul Vetrei Comune a căpătat-caracterul unei funcții esențial politice; prin aceasta, el este rezervat bărbaților. Trebuie notat că, încă de la Homer, cultul Hestiei casnice este lăsat pe planul al doilea.
19. L. DEROY, *loc. cit.,* pp. 26-43.
20. Despre focul „născător", cf. PLUTARH, *Viața lui Camillus,* XX, 4; *Quaest. conviv.,* VII, 4, 3.
21. *Imn homeric către Afrodita,* 20 - 30.
22. Asupra riturilor ce consacră, în pragul căsătoriei, renunțarea la statutul anterior, cf. EURIPIDE, *Ifigenia în Taurida,* 372 - 375, şi observațiile lui Louis SECHAN, *La legende d'Hippolyte dans l'Antiquite,* „Revue des Etudes grecques", 1911, p. 115 şi urm. Despre ritualul tăierii părului, în vederea căsătoriei sau în cazul decesului unei rude, cf. *Antologia Palatină,* VI, 276, 277, 280, 281. La Sparta, tînăra soție avea țeasta complet rasă, PLUTARH, *Viața lui Licurg,* XV, 5.
23. Despre *KaTaxvanara,* riturile de integrare a femeii în căminul soțului, cf. Ernst SAMTER, *Familienfeste der Griechen und Romer,* Berlin, 1901, p. 159. Tînăra căsătorită era adusă lîngă vatră, poate chiar aşezată alături de ea (în poziția ghemuită a imploratorului); capul îi era presărat cu *TpayrJiiotTa,* dulciuri, în special fructe uscate: curmale, nuci, smochine. Acelaşi ritual i se aplica noului sclav, la intrarea acestuia în noua casă din care avea să facă parte. Ceremonialul era îndeplinit de stăpîna casei *(beaitoivoc)* în calitatea sa de reprezentantă a căminului.
24. Despre *charis,* patronînd comerțul gratuit, schimbul generos, cf. ARISTOTEL, *Etica nicomahică,* 1133 a 2. în comentariul lor la *Etica nicomahică* (II, Louvain - Paris, 1959, p. 375), R. A. GAUTHIER şi J.Y. JOLIF nu par a fi surprins semnificația acestui pasaj.
25. PLUTARH, *Eroticos,* 751 d.
26. Hermes, asociat cu Afrodita în ipostaza de Iletflw: inscripția de la Mitilene consacrată Afroditei *Peitho* şi între alții, lui Hermes, I. G., XII, 2, 73; PLUTARH, *Conjug. Praec,* 138 c. Asociat Afroditei ca „urzitoare de viclenii" Maxawnc, PAUSANIAS, VIII, 31, 6; în ipostaza de ^'*SvpoQ:* „cu ciripit seducător", cf. HARPOCRATION, s. v., ^*&vpwir\q:* atenienii îi consacrau un cult sub acest nume lui Hermes, asociat cu Afrodita şi Eros. Despre Hermes *UewivovQ,* la Cnidos, cf. L. R. FARNELL, *op. cit.*, V, p. 70, n. 43.

233

27. „O femeie cinstită trebuie să stea la ea acasă; strada este pentru femeia de nimic." MENANDRU, fr. 546, Edmonds.
28. XENOFON, *Economicul,* VII, 30; cf. HIEROCLE^, înSTOBAIOS, IV, 1, p. 502, H. „Bărbatul trebuie să se ocupe de munca cînjipului, de *agora,* de drumurile la oraş; femeia are în grijă torsul lînei, coptul pîinii, muncile «casnice," în discursul *împotriva lui Neera,* 122, Demostenej definind statutul căsătoriei *(ro avvoiK.eiv),* subliniază în mod clar, în c|ontrast cu rolul curtezanei şi concubinei, vocația casnică a soției, ca păzitoare a căminului bărbatului său: „Curtezanele, le avem pentru plăceri; concubinele, pentru îngrijirile zilnice cu care ne înconjoară; soțiile pentru a avea copii legitimi şi o păzitoare fidelă a lucrurilor casei, *rmv \vbov <pv\ctKct Tiarriv."*
29. ESCHIL, *Eumenidele,* 658 - 661; cf. şi EURIPIDE, *preste,* 552 - 555 şi *Hippolit,* 616 şi urm.
30. ARISTOTEL, *De partis animalium,* I, 20, 729 a. JO teorie de acest gen, lipsită de orice legătură cu obiectul, este un mit pujr", observă d-na Mărie DELCOURT, *Oreste et Alcmeon. Etiide sur la projection legendaire du matricide en Grece,* Paris, 1959, p. 85.
31. Despre Meleagru, cf. APOLLODOR, I, 8, 2: ESC]HIL, *Choeforele,* 607 şi urm. Tăciunele *(boîhoț)* vetrei este „dublul" sau sufletul exterior al lui Meleagru. Copilul va muri atunci cînd tăciunele - aşezat de mama sa într-o lădiță *(kâpvoit;)* - va fi mistuit de flăcări. Astfel au hotărî^ Moirele, la şapte zile de la naştere - dată ce corespunde, cum vom vedpa, cu celebrarea Amfidromiilor, ritualul integrării noului născut în căminul tatălui său. Asupra lui Demophon, cf *Imnul homeric către Demeter,* 239 şi u^m. Zeița, doică a copilului regal, îl „ascunde" în foc, ca pe un tăciune (SaXoțJ.
32. Legendele lui Caeculus şi Servius Tullus. Asocierea este făcută de L. GERNET, *loc. cit.,* p. 27.

33. *Ibid.,* p. 27.
34. Cf. A. AYMARD, *L'idee de travail dans la \Grece archaique,* „Journal de Psychologie", 1948, pp. 29-50.
]
35. Cf. în *Electra,* lui EURIPIDE, 1088 şi urm. Clitetnnestra i-a adus ca zestre lui Egist, palatul lui Agamemnon, spre a-şi răscumpăra în acest mod noua căsătorie.
36. ESCHIL, *Agamemnon,* 1587 şi 1435.
37. Se cuvine să trimitem aici la studiul, riguios şi fin, al lui R. P. WINNINGTON-INGRAM, *Clytemnestra and tlîe vote of Athena,* „Journal of hellenic Studies", 1948, pp. 130- 147.
38. Dăm cîteva referințe, cu titlu informativ, din cei trei tragici greci ce au tratat aceeaşi temă: ESCHIL, *Agamemnon,* 1224, 1J259, 1625 şi urm. 1635, 1665. 1671; *Choeforele,* 304; SOFOCLE, *ilectra,* 299-302; EURIPIDE, *Electra,* 917, 930 şi urm., 950.

234

39. ESCHIL, *Agamemnon,* 10- 11, 258, 1251, 1258, 1377 şi urm. (cf. şi ironia din v. 483 şi 592 şi urm.), *Choeforele,* 664 şi urm.; SOFOCLE, *Electra,* 650 şi urm., 1243; EURIPIDE, *Electra,* 930 şi urm.
40. R. P. WINNINGTON-INGRAM, *loc. cit.*
41. SOFOCLE, *Electra,* 416 şi urm.
42. Asupra raporturilor şi diferențelor dintre *pâ(35oQ,* caduceul magic al lui Hermes, şi *aKîjXTpov,* cu care acest *pâfiSoi;* ajunge să se confunde, cf. J. HARRISON, *Prolegomena to the Study ofGreekreligion,* Cambridge, 1903, reedit. New York, 1957, p.44 şi urm. *pâfiSoQ* este o nuia ținută în aer; cu ea se poate lovi *(Odiseea,* X, 236); este agitată *(ibid.,* XXIV, 1 - 9); nu este lăsată să se odihnească (PINDAR, *Olimpicele,* IX, 33). Dimpotrivă, *OKr\VTpov* este folosit pentru sprijin ca un toiag *(Pânrpov),* ținut vertical cu unul din capete pe sol. De aceea aruncarea unui *ourjicrpov* la pământ, în timpul unei reuniuni a Adunării, cum a făcut Ahile *(Iliada,* I, 245), capătă semnificația unei respingeri a autorității regale, a unei rupturi cu aceasta în favoarea solidarității cu grupul.
43. ESCHIL, *Agamemnon,* 966-970, *Choeforele,* 204, 236, 503: Oreste este rădăcina, pîfa , sămînța, *airep/ia,* casei Atrizilor; aceeaşi imagine în SOFOCLE, *Electra,* 764-765.
44. EURIPIDE, *Electra,* 1052-l054.
45. ESCHIL, *Agamemnon,* 125l-l252, 1604-l610, 1633, 1643; SOFOCLE, *Electra,* 561. în Grecia antică, ca şi la vechii germani, femeia nu poate, din cauza sexului său, să devină ea însăşi executoarea răzbunării sîngeroase: *(jidrjpo<pope'iv* este apanajul exclusiv al bărbatului; cf. G. GLOTZ, *La solidarUe de la familie dans le droit criminel en Grece,* Paris, 1904, p. 82.
46. ESCHIL, *Agamemnon,* 1379, 1672-l673; Sofocle, Electra, 651.
47. ESCHIL, *Agamemnon,* 1435.
48. SOFOCLE, *Electra,* 97 şi 587; Euripide, *Electra,* 1035 şi urm.
49. SOFOCLE, *Electra,* 533.
50. ESCHIL, *Agamemnon,* 1225.
51. EURIPIDE, *Electra,* 930 şi urm.; Sofocle, *Electra,* 365.
52. EURIPIDE, *Oreste,* 1045-l148.
53. SOFOCLE, *Electra,* 1145-l148.
54. ESCHIL, *Choef.* 264.
55. Natura virilă a Electrei: SOFOCLE, *Electra,* 351, 397, 401, 983, 987 şi 1019 - 1020 unde este evidențiat paralelismul cu Clitemnestra; EURIPIDE, *Electra,* 982; *Oreste,* 1204. Electra, autoritară şi impulsivă, ca mama sa; SOFOCLE, *Electra,* 605 şi urm., 621.
56. SOFOCLE, *Electra,* 962.
57. Electra „fecioara": ESCHIL, *Choeforele,* 140, 486; SOFOCLE,

235

Electra, 1644, 1183; EURIPIDE, *Electra,* 23, 43, 98, 255, *Oreste,* 26, 72, 206, 251.
58. SOFOCLE, *Electra,* 341 şi urm., 365; EURIPlț)E
1102-l104.
59. ESCHIL, *Eumenidele,* 736 şi urm.
60. ESCHIL, *Agamemnon,* 62.
61. *Ibid.,* 1231.
62. ESCHIL, *Eumenidele,* 213 şi urm.
63. SOFOCLE, *Electra,* 97; EURIPIDE, *Electra,* 1035: pe Egist, Clitemnestra nu a făcut decît să urmeze exemplul ce şi-o adusese drept concubină pe Casandra.
64. Căsătoria fratelui cu sora *din acelaşi tată* nu este al
a fratelui cu sora *din aceeaşi mamă* este strict interzisă. î termenul *â.8e\<pâQ* , frate, se referă inițial la filiația uterină: el pe cei ieşiți din acelaşi pîntece.
65. Despre femeia oferită în căsătorie ca *poine* a GLOTZ, *op. cit.,* p. 130.
66. Persistența acestei valori de răpire în căsătorie este at cf. PLUTARH, *Viața lui Licurg,* XV, 5; *Probleme romane,*
67. ESCHIL, *Cei şapte contra Tebei,* 754; SOFOCLE, & *Antigona,* 569; EURIPIDE, *Oreste,* 553; *Medeea,* 128 Cf. DIETERICH, *Mutter Erde,* 1905, p. 47.
68. PLATON, *Cratylos,* 406 b; *Legile,* 839 a.
69. MENANDRU, *Perikeiromene,* 435 - 436şifr. 720, *yvr)oiwv irotiSuv eir' ctpoTq* aoiSî5&)ju. Cf. E. BENVENISTE, „Rev. Etudes Laț;ies", XIV, 1936, pp. 5l-58.
70. PLUTAR'f, *Conjug. Praecepta,* 144 b.
71. SOFOCLE, *Electra,* 42l-423; Eschil, *Agamemnonl*

72. HESIOD, *Munci,* 232 şi urm. I
73. HESIOD, *Theogonia,* 969-971.
74. *Imn homeric către Hestia* (1), 5 şi urm.; cf. *deorum:* „in ea dea, omnis et precatio et sacrificatio CORNUTUS, c. 28: Hestia e totodată *irpurr)* şi eaxârtj; sd se sfîrşeşte tot cu ea.
75. ARISTOTEL, *Politica,* 1252 b 15.
76. ZENOBIUS, IV, 44; DIOGENIAN, II, 40.
77. Aşa face Ulise, în palatul lui Alcinou, *Odiseea,* VII
78. *Nemeene,* IX, 1 şi urm. '
79. Cf. L. GERNET, *loc. cit.,* p. 37.
80. Despre ritul acestor *Ka.Taxwna.Ta., supra.*, p. 233, : bărbatului cu soția sa sînt de acelaşi tip cu cele ce une
236
CICERO
0,311, 945; , *Electra,*
luîhdu-l ca amant i lui Agamemnon
bsolu]t interzisă; cea iă amintim că îi desemnează
răzbunării, cf. G.
îstată în ritual; 271 d 29. *ip rege,* 1257; , *Ion,* 1095.
Liber et Liberi,
966.
, *De natura* extrema est", începe cu ea şi
, 153-l54.
(i. 23. Legăturile se două grupuri-
antagonice care coabitează şi sînt aliate după ce schimbarea jurămîntului a înlocuit între ele starea de război cu un acord de pace. Acelaşi termen *philotes* desemnează relațiile intime dintre soți şi contractul ce creează între vechii adversari o înrudire fictivă cu scopul de a-i lega prin obligații reciproce; cf. G. GLOTZ, *op. cit.,* p. 22. în dragostea Afroditei cu Ares, este desigur literatură; dar în ea există în primul rînd nişte realități instituționale împreună cu comportările şi atitudinile psihologice pe care le dictează. Asupra legăturii ce uneşte soția cu căminul soțului, cf. EURIPIDE, *Alcesta,* 162 şi urm. înainte de a muri, Alcesta i se adresează Hestiei, divinitatea casnică a căminului conjugal. Ea o salută ca *despoina,* stăpînă, şi îi încredințează copiii săi.
81. EURIPIDE, fr. 928 N^2; cf. şi Menandru, *wep\ eviSeucTiKoiv* în *Rhet. Graec.,* III, 275, ed. Spengel: „Tînărului soț i se prescrie, înainte de a începe relațiile sexuale, să facă o rugăciune către Eros, către Hestia, şi către divinitățile procreației."
82. PORFIR, în EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica,* III, 11,7.
83. Cf. L. BEAUCHET, *Histoire du droit privi de la republique athenienne,* I, Paris, 1897, p. 399 şi urm.
84. *Legile lui Mânu,* 9, 127 şi urm.
85. PLATON, *Legile,* 924 c şi urm. Aceeaşi ordine a gradelor de rudenie în regulamentele succesorale: ISEU, *Moştenirea lui Hagnias,* l-2 şi 11; DEMOSTENE, *împotriva lui Macartatos,* 51.
86. S-a pus chiar întrebarea dacă fiul epiclerei nu îndeplinea şi funcția de *Kvpiot;* al mamei sale, jucînd astfel pe lîngă ea rolul legal al fratelui. Ni se pare că o instituție ca epicleratul aruncă oarecare lumină asupra raporturilor psihologice ce unesc, în tragedie, personajele Electra şi Oreste. Am văzut că Electra este, pentru Oreste, atît mamă cît şi soră. Epiclera este, pentru fiul său, atît soră cît şi mamă.
87. Este, deci, rîndul soțului de a fi „neutralizat" ca reprezentant al unei case diferite de aceea a tatălui. înrudirea sa de sînge cu tatăl soției sale este totodată semnul şi instrumentul acestei neutralizări. într-adevăr, în cazul unui bărbat, simpla *avvoÎKriaiQ* n-ar fi de ajuns fiindcă bărbatul, spre deosebire de femeie, nu are vocația casnică şi nu îşi poate asimila virtuțile căminului. Bărbatul se ataşează unei case prin legătura de sînge sau de neam; sau - în lipsa consangvinității - printr-un act de adopțiune ce stabileşte, la rîndul său, o legătură directă de la tată la fiu, un raport agnatic; cf. L. BEAUCHET, *op. cit.,* 2, p. 7.
88. Cf. P. ROUSSEL, *L'Hestia ă l'Omphalos,* „Revue archeologique", 2, 1911, pp. 86-91.
89. Cf. ESCHIL, *Eumenidele,* 165 şi 168; şi studiul lui Jean AUDIAT, *L'Hymne d'Aristonoos ă Hestia,* „Bulletin de Correspondance hellenique", 1932, pp. 299-317.
237
90. Cf. L. GERNET, *op. cit.*, p. 22.
91. Mărie*DELCOVKT,L'oracle deDelphes,* Paris, 1955, pp. 144- 149.
92. Omphalos-ul este „principiul înrădăcinării şi creşterii embrionului (pifwaio? KW *6cva<pwu)Q* TOÎI *irpârov)".*
PHILOLAOS, ap. DIELS, *F. V.S.* voi. I, p. 413, 6-7.
93. ARTEMIDOR, I, 43 (citat în Mărie DELCOURT, *op. cit.,* p. 145). în ceea ce priveşte expresia eiri. £eeî(C, se va nota paralelismul cu Hestia, în IV, 34 şi V, 27.
94. ARTEMIDOR, I, 74.
95. *Ibid.*, II, 10. Asupra raporturilor dintre cuptor şi pîntecul feminin, cf. HERODOT, V, 92, 5 şi urm.: a-şi introduce pîinile într-un cuptor rece înseamnă a se uni cu o femeie moartă.
96. Hermes *tetragonos,* cf. HERACLIT, *Alegorii homerice,* 72, 6. •97. Să ne amintim formularea hipocratică din *Tratatul despre regim,* IV,
92: „De la moiți ne vin hrana, creşterea şi sămînța."
98. Cf. **F. ROBERT,** *Thymele. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans Varchitecture religieuse de la Grece,* Paris, 1939.
99. Louis GERNET, *loc. cit.,* p. 24.

100. PAUSANIAS, VIII, 9,5; cf. şU. CKARBONNEAUX, *Tholos et Prytanee,* "Bulletin de correspondance hellenique", 1925, pp. 158-l78.
101. SOFOCLE, *Electra,* 416 şi urm. Se va compara acest text cu ESCHIL, *Agamemnon,* 965 şi urm. In ambele cazuri, bărbatul este rădăcina *(pita)* implantată în pământ şi care, devenind arbore, protector al casei, conferă căminului *(daria)* caracterul său „umbros". Eschil o pune pe Clitemnestra, atunci cînd îl întîmpină pe Agamemnon cu falsă bucurie, la revenirea acestuia, să-i vorbească astfel: „Atîta vreme cît există rădăcina, frunzişul îşi va întinde umbra protectoare asupra casei, ferind-o de arşiță; la fel şi întoarcerea ta în căminul familiei este cu adevărat în plină iarnă, întoarcerea verii; şi astfel (în zilele de arşiță) dacă răcoarea *(ipvxoț)* domneşte în casă, aceasta se datorează revenirii stăpînului."
102. *Economicul,* IV, 2.
103. *Phaidroş,* 239 c - Agesilau, vrînd să-i convingă pe soldații săi că aveau să se lupte cu adversarii asiatici ce aduceau mai mult a femei decît a bărbați, îi dezbracă pe prizonierii capturați: trupul lor alb şi moale, din pricina obiceiului de a trăi în umbra casei, fără a se dezgoli niciodată pentru exercițiile fizice ale palestrei, a reprezentat pentru lacedemonieni un motiv de batjocură şi dispreț; XENOFON, *Elenice,* III, 4, 19; PLUTARH, *Viața lui Agesilau,* 600 e; *Apophtegm. Lac,* 209 c; *Probleme romane,* 28. Pe picturile de pe vase, regula cere ca personajele feminine să contrasteze cu cele masculine ca pielea albă față de cea arsă de soare.

238

104. *Imn homeric către Demeter,* 98 şi urm.
105. *Ibid.,* 113- 117.
106. ESCHIL, *Eumenidele,* 665; cf. formularea lui ARISTOFAN. *Păsările,* 694; în matricea fără fund a întunericului, *"Epipovq 5' tv âireipooi KoknoQ*
107. Cf. *Odiseea,* XXIII, 41 şi urm. în timp ce, în *megaron,* se desfăşoară masacrul pretendenților, toate femeile palatului se ascund în fundul odăilor lor *(nv\Q OaXâjiuv),* cu ziduri groase şi uşi zăvorite.
108. Cf. XENOFON, *Economicul,* IX, 3.
109. Asupra raportului dintre *pvxoQ* (peşteră, groapă sub nivelul solului) şi *dakâiioQ,* cf. A. J. FESTUGIERE, *Les mysteres de Dionysos,* „Revue biblique", Avril-Juillet 1935, p. 36; L.R. PALMER, *Vie homeric and the indo-european house,* „Transactions of the Philological Society", 1947, pp. 92- 120. Termenul mai poate desemna şi altarul jos al căminului *(eschara).* Cf. EURIPIDE, *Medeea,* 397: */xvxolc; eanaQ ,* adîncimile vetrei (căminului).
110. SOFOCLE, *Antigona,* 947.
111. EURIPIDE, *Ion,* 394.
112. EURIPIDE, *Rugătoarele,* 980.
113. *Odiseea,* **VII,** 7.
114. *Iliada,* XVIII, 492; PINDAR, *Piticele,* II, 60. Pollux defineşte *thalamos-ul* ca: loc al uniunii conjugale *(roiroq* TOîl *yâ/iov).*
115. HELIODOR, IV, 6.
116. *Odiseea,* XXI, 8-9. De reținut expresia *6â\ajxov "taxarov,* ce trebuie confruntată cu glosa lui HESYCHIUS: *Hestia: ecxârt]* (la capăt, ultima). Se ştie că, după CORNUTUS, *Theol.,* 28, Hestia este în acelaşi timp *irpârq* şi *iaxânj,* prima şi ultima.
117. Femeia, stăpîna cheilor tezaurului: ESCHIL, *Agamemnon,* 609-610; fecioara, deținătoare a aceluiaşi privilegiu: ESCHIL, *Eumenidele,* 827-828.
118. XENOFON, *Economicul,* VII, 20-21, 35-36; în paragraful 39, soția îi spune bărbatului său: rolul meu este acela de a asigura păstrarea şi distribuirea lucrurilor dinăuntru, *țxSov,* ceea ce ar fi fără noimă dacă tu n-ai fi aici ca să aduci din afară ceva provizii *tl-adiv n Eiaipipono.* Soțul îi răspunde: eu sînt cel care ar părea caraghios dacă aş aduce ceva acasă unde n-ar fi cineva să pună la păstrare bunurile înăuntru. De notat că păstrarea şi distribuirea *(<pv\aKij* şi *Slavoni)* - sînt tocmai atribuțiile Hestiei Tamia.
119. XENOFON, *Economicul,* VII, 33.
120. HESIOD, *Theogonia,* 598-599. în această satiră antifeminină ce identifică acel *dakațioq* casnic cu aşa numitul *yaoTtjț* feminin, cuplul celor două activități complementare: procurare (bărbat, Hermes) - păstrare (femeie, Hestia) se transformă în conflict al contrariilor: munca (masculină) - risipa (feminină). Să mai adăugăm că, pentru Hesiod, femeia nu se mulțumeşte

239

numai cu a-l „usca fără foc" pe soțul ei prin pofta de mîncare, devorind rodul muncii acestuia *(Muncț,* 705), ci ea îl „usucă" de asemenea şi printr-un apetit sexual sporit de arşiță *(Munci,* 586-587).
121. Asupra opoziției dintre economia totalitară şi distributivă, cf. G. DUMEZIL, *Mitra-Varuna,* Paris, 1940, p. 155 şi urm.
122. S-ar putea face un întreg studiu despre personajul şi atribuțiile *tamiei* homerice, asupra raporturilor sale cu Hestia. Să subliniem doar cîteva aspecte. în palatul lui Ulise, Eurycleea este în acelaşi timp chelăreasă, doică şi responsabilă cu focurile, în vremea tinereții sale, Laertes a cumpărat-o, pe douăzeci de boi, de la tatăl ei Ops (Ochi), fiul lui Pisenor. Din această familie Pisenor sînt recrutați, în Itaca, pristavii *(Odis,* II, 38). în palatul său, Laertes a cinstit-o pe Eurycleea ca şi pe soția sa, dar el s-a abținut de la orice relații intime cu ea *(Odis,* I, 431). Eurycleea l-a alăptat pe Ulise, pe care-l numeşte copilul ei. La inițiativa ei, Autolycos, bunicul matern al lui Ulise, a fost invitat să aleagă un nume pentru noul-născut. *(Odis,* XIX, 403). Rolul său este de a veghea fără odihnă asupra tuturor bunurilor casei. Sînt lăudate vigilența, prudența sa, spiritul său chibzuit. Ea este o *<pv\ot£* desăvîrşită. Aceleaşi calități sînt cerute *tamiei* de către XENOFON, *Economicul,* IX, 11: ea nu trebuie să fie atrasă nici de mîncare, nici de băutură, nici de somn, nici de bărbați: trebuie să aibă o memorie perfectă. Dar adevărata *tamia,* cea mai bună *<pv\aț* a casei, trebuie să fie soția însăşi (IX, 14- 15).

123. ARTEMID0R, II, 37; cf. L. GERNET, *loc. cit.,* p. 38.
124. Despre ritualul din Cos, cf. V. PROTT, *Fasti sacri,* nr. 8; L.R. FARNELL, *op. cit.,*j V; p 349 şi urm.; NILSSON, *Griechische Feste,* p. 17 şi urm.; A.B. COOBC *op. cit.,* III, voi. I, p. 564; L. GERNET, *loc. cit.,*
p. 33.
125. PAUSANIAS, VIII, 53, 9.
126. *Politica,* 1322 b şi urm.
127. ARISTOTEiL, *Constituția Atenei,* **III,** 5.
128. *Ibid.,* LVI,| 2.
129. Despre relația istorică între vatra regală micenianâ şi Vatra comună a cetății, cf. L. R. MRNELL, *op. cit.,* V. 350 şi urm.
130. *Odiseea, %Xl,* 8 şi urm.
131. De notat formularea: fcfii/xijXia *KEITOU. (Iliada,* VI, 47; *Odiseea,* XXI, 9). In cîntul I din *Odiseea* (312 şi urm.), Telemah îi oferă oaspetelui său un dar spunîndu-i: ţji-l dau ca să fie, din partea mea către tine, un *Keifi^Xiov,* adică o amintire pe care să o păstrezi. La fel în cîntul XXIII din *Iliada* (618), Ahile îi dă lui Nestor o cupă: să fie pentru tine un *KEiurfkiov* în amintirea funeraliilor lui Patrjjcle; cf. şi PLATON, *Legile,* 913 a.
132. Prezența, în turmele lui Atreu, a unui miel cu lîna aurie sau roşcată este semnul vocației fiului lui Pelops pentru regalitate. Hermes este prezentat
240

uneori ca părinte al mielului de aur, simbol al învestiturii regale (EURIPIDE, *Oreste,* 995). în orice caz, el este cel care intervine pentru a restabili suveranitatea legitimă atunci cînd Tieste, în confruntarea cu Atreu, se laudă în mod fraudulos cu animalul regal ce aparține turmelor fratelui său. Raporturile lui Hermes cu berbecul, blazon al regalității, sînt paralele cu cele care îl asimilează cu acel *aKf\VTpov,* simbolul mobil al suveranității, pe care zeul schimburilor îl transmite de la Zeus către Atrizi, aşa cum le aduce şi berbecul de aur. Despre locul lui Hermes în miturile Lînei de Aur şi asupra legăturilor sale cu regalitatea, se vor găsi observații interesante în studiul deja citat al lui J. ORGOGOZO.
133. Asupra sensului lui *âypog,* cf. Pierre CHANTRAINE, *Etudessurle vocabulaire grec,* Paris, 1956, pp. 34-35.
134. *Economicul,* **VII,** 19.
135. Asupra sensului lui *irpofiarov* şi asupra opoziției /cet/ttXta-7rpo/3aaif, cf. E. BENVENISTE, *Noms d'animaux en indo-europeen,* „Bulletin de la Societe de Linguistique", 45, 1949, pp. 99-l00. Dublul aspect al bogăției poate fi exprimat şi într-o formulare ce se găseşte în HESIOD *(Munci,* 308): „Prin muncă oamenii devin bogați în turme şi în aur, *iro\vi/.r]\oi t'otipveun* (trad. Mazon). *K<pvEtoQ* se referă într-adevăr la un alt tip de avuție decît turmele: o opulență ce este înmagazinată în case sau în cetăți. Termenul se referă, în *Odiseea,* I, 392, la o casă; în *Iliada,* IL 570, la un oraş, Corint. Despre Corint *cupvewc* cf. TUCIDIDE, I, 13, 5. De văzut şi *Odiseea,* I, 165, unde este evidențiată opoziția dintre bărbații „cu picioarele uşoare" *(e\<x<ppoT£poi ir68ag)* şi bărbații îngreuiați de posedarea unor avuții precum aurul şi țesăturile scumpe *(oKpveioTSpoi).*
136. Hermes *agroter* (ef. EURIPIDE, *Electra,* 463; Hermes *vâ/iiog,* cf. ARISTOFAN, *Tfiesmoforiile, 911.*
137. Cf. SIMONIDE DIN AMORGOS, fr. 18 Diehl[3]: Hermes, divinitate tutelară a păstorilor. Este de meditat asupra importanței, în sculptura religioasă, a ipostazei lui Hermes *Criophoros,* purtînd un berbec pe umeri.
138. Cf. *Scolie* la ARISTOFAN, *Ploutos,* 395.
139. Hermes *em/iriXiog,* cf. PAUSANIAS, IX, 34, 3; Hermes *iroXC^Xot;,* cf. *Iliada,* XIV, 490.
140. HESIOD, *Theogonia,* 444 şi urm.
141. Cf. ARISTOTEL, *Politica,* 1258 b.
142. La Atena cele două sărbători erau distincte. Punerea numelui avea loc în a zecea zi de la naştere *(SEKOiTrj).*
143. *Scolie* la PLATON, *Teaithetos,* 160 e; HEYSCHIUS, s.v.
144. *Scolie* la ARISTOFAN, *Lysistrata,* 758.
145. *Imn homeric către Demeter,* 231 -263.
241
146. *Argonauticele,* IV, 869 şi urm.
147. PAUSANIAS, II, 3,11; despre*KaTdKpvvTeia, cî.* Charles PICARD, *L'Heraion de Perachora el les enfanls de Medie,* „Revue archeologique", 1932, p. 218 şi urm.; Ed. WILL, *Korinthiaca. Recherches sur l'Histoire el la civilisation de Corinthe des origines aux guerres mediques,* Paris, 1955,
p. 88 şi urm.
148. Spunem bine întoarcere. Născut din vatră, aşa cum s-a născut din pământ, omul se întoarce mereu, prin moarte, în lumea din care a venit.
149. APOLLODOR, III, 6, 3.
150. Este cu totul altceva a merge pe pământ sau a sta culcat pe el. Poziția
în picioare nu implică primejdiile poziției culcat, ce ne lasă în întregime în ■ j prada puterilor chthoniene. De aceea copilul nou născut, chiar părăsit, nu este niciodată pus în contact direct cu solul. Temele expunerii (părăsirii) menționează întotdeauna cufărul, Xâpea£, vînturătoarea, *XIKVOV* sau
oala, xwpa.
151. PAUSANIAS, VI, 20, 3-6.
152. *Souda,* la articolul *vRpioriapxoQ* ne arată ce semnificație poate căpăta, într-un context total diferit, acest cerc trasat în jurul vetrei: porcii, folosiți la Atena pentru purificarea Adunării, erau mai întîi plimbați în jurul vetrei; cf. FARNELL, *op. cit.,* V, p. 363.

153. Prefixele *âxb* şi e« din *baroQe.Giț,* e/cfieaiț subliniază deopotrivă separarea, îndepărtarea. Intre aceşti doi termeni, nu pare să existe acea opoziție clară considerată uneori ca valabilă referitor la procedeul expunerii (cf. Mărie DELCOURT, *Sie'rilites inysterieuses et naissancesmalefiques dans l'Antiquite classique,* Liege, 1938, p. 87 şi urm.; şi, *contra,* Pierre ROUSSEL, „Revue des Etudes anciennes", 1943, pp. 5- 17). Pentru a ne convinge că *"endeoiț,* părăsirea copilului hotărîtă de tată din rațiuni de ordin social, nu înseamnă în mod necesar depunerea acestuia într-un loc umblat, în speranța că va supraviețui - *6nr68coiQ* reprezentînd dimpotrivă părăsirea sa, din motive pur religioase, într-un loc pustiu pentru a-l lăsa să piară, - ne vom referi la textul din *Ion* de EURIPIDE şi la cel din *Pastoralele* lui LONGUS unde este folosit chiar termenul *enOecnc,.* Ion noul născut, a fost părăsit în peştera pustie *(âivrpov eptjnov,* 1494) unde va veni să-l ia Hermes; el a fost lăsat pradă fiarelor *(Qr\po\v tKrede'iQ,* 951) dat ca hrană păsărilor (504 - 5), expus morții cixj *6*ολvovjx.ε\ov, 18 şi 27), destinat lui Hades *(e'iQ "AtSccv* 6/c/3âXXi7, 1496). Cît despre *Pastoralele* lui LONGUS putem spune că întreaga operă este construită pe opoziția între lumea lui *ctypoț* şi lumea oraşului *(*κο*K*ι*Q* şi ολοτv*).* Părăsiți *iv ctypq* (I, 2, 1; 4, 1; 5, 1; IV, 21, 3), departe de oraşul unde trăiesc părinții lor, în locuri umblate doar de păstorii în căutarea animalelor rătăcite, cei doi copii, ajunşi mari şi regăsindu-şi familia, vor rămîne simpli „ciobănaşi" (IV, 39, 1). Despre opoziția *(ctypoQ - etan,* cf. IV, 11, 1 şi 2; 15, 4; 17, 1; 19, 1; 38, 3 şi 4.

154. „Cînd se naşte un copil, se pune problema (pentru tatăl familiei) a

creşterii sau părăsirii sale... Părăsirea (expunerea) copilului era consecința lipsei celebrării ritualului Amfidromiilor, sau, cu alte cuvinte, al repudierii paterne ce rezulta din acest fapt." BEAUCHET, *op. cit.,* II, p. 87. Cf. şi G. GLOTZ, *op. cit.,* p. 41; *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquite grecque,* Paris, 1906, p. 192.

155. PLATON, *Teaithetos* 150 bc.

156. Se mai poate traduce ,- şi Glotz pare să fi înțeles textul în acest mod - „bine făcut şi copil legitim". *Tovijioq* şi *aXrfdrjg* pot avea ambele sensuri. Asupra lui *yovinoț,* opus lui *vâGoț,* bastard, cu sensul de fiu legitim, cf. *Antologia Palatina,* IX, 277.

157. *Teaithetos* 160 c - 161 a.

158. PLUTARH, *Viața lui Licurg,* XVI, 1 - 4.

159. *Quaestiones Convivialium,* 693 F.

160. Să mai amintim că *pâfidog* este atributul lui Hermes şi că îi conferă acestui zeu patronajul anumitor rituri de „expulzare", în special cele numite de EUSTATHE *(ad. Odis,* XXII, 481) *wo/xTaict,* alungare (cf. Hermes *TTOniraâo,* ESCHIL, *Eumenidele,* 91; SOFOCLE, *Aiax,* 832): „Cînd sînt serbate *iroinrcâct* şi sînt aruncate la răscruci necurățiile, se ține în mînă un τto/uττoc, care, se zice, nu este altceva decît *KrjpvKetov,* atributul lui Hermes

'Ep/xov); de la acest *iro/j.ir6(;* şi de la cuvîntul *Sloi;* vine verbul το *relp"*

i

161. „"E£GJ *@ov\IIIov, eaa Se* ιτ*X*ovτov κox *vyieictv'."*

162. *Anecd. graec,* ed. Bekher, I, 278, 4; G. VERRAL şi J. HARRI-SON, *Mythology and Monuments of ancient Athens,* London, 1890, p. 168.

163. Asupra raportului dintre acest tip de sacrilegiu şi „Foamea mistuitoare", cf. povestea luiErysichton, CALIMAH, *Imn cătreDemeter,* 30 şi urm.

164. PLUTARH, *Conjug. Praecepta,* 144 b.

165. *Paroemiogr. Graec.* (Gaisford), p. 25: *0ov^vyi]<;;* cf. L. R. FARNELL, *op. cit.,* III, p. 315, n.17. - Despre simbolismul casnic al focului şi apei, cf. PLUTARH, *Quaestiones romanae,* 1: la Roma, tînăra căsătorită trebuia „să atingă focul şi apa". Este vorba aici desigur de un rit al integrării în căminul soțului, cum erau, în Grecia, *KaraxiciiaTce.*

166. PAUSANIAS, VIL 22,1 şi urm.

167. EURIPIDE, fr. 781, 55 N^2. PORFIR, în EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica,* III, 11, o asimilează şi el pe Hestia cu puterile divine subterane.

168. L. DEROY, *loc. cit.,* p. 32 şi 43.

169. PLATON, *Phaidros,* 247 a.

170. *Republica,* 616 şi urm.; cf. P. M. SCHUHL *Le joug du Bien, les liens de la Necessite et la fonction d'Hestia, Melanges Charles Picard,* II, Paris, 1949, p. 965 şi urm.

171. PLATON, *Cratylos,* 401 c-e.

Geometria şi astronomia sferică la începuturile cosmologiei antice greceşti[1]

Tema pe care îmi propun să o abordez se referă mai puțin la istoria gîndirii ştiințifice, în sensul propriu, cît la raporturile dintre anumite noțiuni ştiințifice de bază - o anumită imagine a lumii - şi fapte de istorie socială. La începutul secolului al VI-lea î.Chr., gîndirea astronomică, în Grecia, nu se bazează încă pe o lungă serie de observații şi de experiențe; ea nu se sprijină pe o tradiție ştiințifică stabilită. Dacă ar trebui să explic cum a fost făcută o descoperire în secolul al XIX-lea sau al XX-lea, ar trebui să mă refer în special la dezvoltarea ştiinței respective, la stadiul teoriilor şi tehnicilor, pe scurt la dinamica internă a cercetărilor

într-o anumită disciplină ştiinţifică. Dar în Grecia arhaică nu exista încă o ştiinţă constituită. Cele cîteva cunoştinţe astronomice cu care vor opera ionienii, nu sînt elaborate de ei; ei le-au împrumutat de la civilizaţiile vecine din Orientul Apropiat, şi mai cu seamă de la babilonieni. Ne aflăm aşadar în faţa următorului paradox: grecii vor pune bazele cosmologiei şi astronomiei. Ei le vor da o orientare ce va fi decisivă, în toată istoria Occidentului, pentru soarta acestor discipline. încă de la început, ei le vor impune o direcţie de care mai sîntem încă şi astăzi parţial dependenţi. Şi totuşi nu ei sînt aceia care cu secole înainte se consacraseră muncii minuţioase de observare a aştrilor, ce notaseră pe tăbliţe, aşa cum au făcut babilonienii, efemeridele semnalînd diversele faze
ale lunii, răsărirea şi apunerea stelelor de pe cer. Vechii greci au folosit deci observaţii, tehnici şi instrumente pe care le perfecţionaseră alţii. Cu toate acestea, eî au integrat cunoştinţele ce le erau astfel transmise, într-un sistem pe deplin nou. Ei au creat o astronomie nouă. Cum poate fi explicată această inovare? De ce au plasat vechii greci cunoştinţele preluate de la alte popoare într-un cadru nou şi original? Aceasta este tema asupra căreia aş vrea să reflectez astăzi.
Astronomia babiloniană, foarte dezvoltată, are în mare trei caracteristici:
1. Ea rămîne integrată unei religii astrale. Dacă babilonienii observă cu multă grijă astrul pe care noi îl numim Venus, aceasta se datorează faptului că pentru ei este vorba de o divinitate importantă: Iştar, şi pentru că ei sînt convinşi că, urmînd poziţiile lui Venus, destinul oamenilor se va orienta într-un sens sau într-altul. Lumea cerească este reprezentată în ochii lor de forţe divine. Observîndu-le, oamenii pot pătrunde în tainele zeilor.
2. Cei al căror rol este observarea aştrilor aparţin categoriei scribilor. în societatea babiloniană scribii au drept funcţie consemnarea scrisă şi păstrarea în arhive a tuturor detaliilor vieţii economice. Se poate spune că ei contabilizează ceea ce se petrece pe cer, aşa cum contabilizează tot ceea ce se petrece în societatea omenească. în ambele cazuri scribii acţionează în servicul acelui personaj care domină întreaga societate babiloniană şi ale cărui atribuţii sînt atît religioase cît şi politice: Regele. Pentru rege este într-adevăr esenţial să ştie ce se petrece în cer. Destinul său personal şi siguranţa regatului depind de aceasta. Intermediar între lumea cerească şi lumea terestră, el trebuie să ştie în mod precis în ce moment să îndeplinească riturile religioase cu care este însărcinat. Astronomia este deci legată de elaborarea unui calendar religios a cărui punere la

punct este privilegiul unei clase de scribi regelui.
3. Această astronomie are un caract Babilonienii, care posedă o cunoaştere fenomene cereşti, care pot prevedea empi: reprezintă mişcările aştrilor pe cer după un nu se mulţumesc numai să-şi noteze pe succesive ale astrelor, şi să le ţină socoteai; astfel formule aritmetice ce permit să se p va apărea într-un anumit moment al anului, proiectată la ei într-o schemă spaţială.
în legătură cu aceste trei puncte, marchează încă de la origini o ruptură radi< Ionia - un Thales, un Anaximandru, un An în scrierile lor cosmologice să prezinte viziune, o concepţie generală care să expl preocupare de ordin religios, fără cea i divinităţi sau la practici rituale. Dimpotr conştienţi de faptul că ei contrazic sub mu religioase tradiţionale.
Ne aflăm aşadar în faţa unei cunoaşi
început de idealul inteligibilităţii. Ionien
plan o extraordinară îndrăzneală. Ei vor d
înţelege cu ajutorul unor exemple simple
viaţa cotidiană şi din practicile cele ma
constituit lumea la origini. De exemplu, ei
lumii prin imaginea unei site care este ag
unei ape noroioase ce se învîrte într-un
mai grele rămînînd în centru, iar cele m
margine. Se observă la ei efortul di
universului într-un mod pur pozitiv şi raj
în acest sens imaginea lumii propusă

din Ionia apare radical diferită de aceea c;
exemplu la Homer sau la Hesiod. S
246
crînd în serviciul
■ strict aritmetic, •ecisă a anumitor ; o eclipsă, nu îşi odei geometric. Ei iblițele lor poziții
îxactă. Ei stabilesc aică dacă un astru \stronomia nu este
istronomia greacă lă. „Fizicienii" din rimene - îşi propun > *theoria,* adică o e lumea fără nici o
ii mică referire la 'ă, „fizicienii" sînt e aspecte credințele
ri ce se leagă de la dovedesc pe acest fiecare om să poată preluate adesea din familiare,
cum s-a w explica formarea ată sau prin aceea a cipient, părțile cele uşoare ajungînd pe a
explica ordinea mal.
le primii „fizicieni"
e exista înainte, spre
comparăm vechea
concepție, imaginea arhaică a lumii cu schema pe care o găsim deja bine definită la Anaximandru. Veți vedea că este vorba de o schimbare în chiar reprezentarea spațiului. Pentru a mă face înțeles, voi alege un exemplu mai familiar şi prin faptul că e mai recent. Timp de secole, de-a lungul întregului Ev Mediu după Antichitate, oamenii au trăit cu convingerea că pămîntul era aşezat nemişcat în centrul universului. Se ştie ce revoluție intelectuală a reprezentat părăsirea acestei concepții în favoarea unei teorii heliocentrice: pămîntul nu mai era imobil, el nu mai era în centrul cosmosului, lumea nu fusese deci făcută pentru un om creat după chipul lui Dumnezeu. Această nouă concepție a spațiului avea drept consecință o adevărată transformare a ideii pe care omul şi-o făcea despre sine şi despre raporturile sale cu universul.

Revoluția intelectuală despre care vreau să vorbesc nu este mai puțin radicală. în concepția lui Homer şi Hesiod, pămîntul este un disc aproape plat înconjurat de un fluviu circular, Ocean, fără început şi fără sfîrşit pentru că se revarsă în el însuşi[2]. Se regăseşte aici o temă care apare deja la babilonieni, în acele mari state fluviale unde pămîntul cultivat a fost smuls cu trudă apelor, datorită unui sistem de diguri şi canalizări. De aceea, geneza şi ordonarea lumii sînt concepute ca o secare a pămintului, ce apare treptat din apele ce îl înconjoară. Deasupra pămîntului, ca un bol răsturnat ce se sprijină pe marginile Oceanului, se înalță cerul de aramă. E numit de aramă, tocmai pentru a exprima soliditatea sa inalterabilă; tărîm al zeilor, cerul este indestructibil. Dar ce se află sub pămînt? Pentru grecul arhaic, pămîntul este în primul rînd acel ceva pe care se poate merge în absolută siguranță, o „temeile solidă şi sigură", ce nu se poate prăbuşi. De aceea sub ea sînt închipuite rădăcini care-i asigură stabilitatea. Unde ajung aceste rădăcini? Aceasta nu se ştie cu certitudine. Ele coboară, va spune Xenofon, la nesfîrşit, ftră limite[3]. De altfel, nu contează prea mult unde coboară aceste rădăcini; esențialul este să fim asigurați că pămîntul nu se va mişca. în locul rădăcinilor ce coboară la nesfîrşit, ne
247
putem imagina, alături de Hesiod, un urcior uriaş cu un gît subțire din care răsar rădăcinile lumii[4]. în urcior, suflă în toate direcțiile vîrtejuri de vînt: este lumea dezordinii, a unui spațiu neorganizat încă. De aceea, şi cosmogoniile povestesc cum Zeus, devenit regele universului, a astupat pentru totdeauna gîtul urciorului. El a pecetluit pe veşnicie această deschidere pentru ca lumea subterană a dezordinii - lumea în care toate direcțiile spațiului sînt amestecate într-un haos inextricabil, unde sus şi jos, dreapta şi stînga sînt amestecate -, această lume să nu mai poată ieşi la lumina zilei. De ce un urcior în această imagine mitică a cosmosului? Pentru că strămoşii grecilor îngropau în pivnițele lor mari vase de lut conținînd roadele pămîntului şi cadavrele morților casei; lumea subterană simbolizată de urcior, este aceea de unde răsar plantele, unde încolțesc semințele, unde sălăşluiesc morții.

Ceea ce caracterizează imaginea mitică pe care am prezentat-o, este faptul că ea reprezintă un univers cu mai multe niveluri. Spațiul de sus este complet diferit de cel din mijloc şi de cel de jos. Primul este spațiul lui Zeus şi al zeilor nemuritori, al doilea este spațiul oamenilor, iar al treilea este spațiul morții şi al zeilor subpămînteni. Lume cu etaje în care nu se poate trece, fără condiții speciale, de la un etaj la altul. La fel şi pe pămînt, direcțiile

spațiului sînt diferite: dreapta este fastă, stînga este nefastă. Răsăritul şi apusul au atribute religioase
diferite.
Să comparăm această veche imagine mitică cu aceea pe care o găsim la Anaximandru[5]. Pentru Anaximandru pămîntul este o coloană retezată ce se află în mijlocul cosmosului. Iată şi modul în care el explică cum pămîntul poate rămîne nemişcat. El arată că dacă pămîntul nu se prăbuşeşte, aceasta se datorează faptului că fiind la distanță egală față de toate punctele circumferinței cereşti, el nu are motive să se deplaseze la dreapta sau la stînga, nici în sus sau în jos. Avem aici deja o concepție sferică a universului. Vedem naşterea unui nou spațiu, care nu mai este spațiul mitic cu rădăcinile sau urciorul său, ci

un spațiu de tip geometric. Este vorba de un spațiu definit în mod esențial prin raporturi de distanță şi de poziție, un spațiu ce permite să se întemeieze stabilitatea pămîntului pe definirea geometrică a centrului în relațiile sale cu circumferința. Un alt text pe care doxografia i-l atribuie lui Anaximandru, demonstrează în mod clar că la el apare conştiința caracterului reversibil al tuturor relațiilor spațiale. Nu ne mai aflăm într-un spațiu mitic în care sus şi jos, dreapta şi stînga, au semnificații religioase opuse, ci într-un spațiu omogen constituit prin raporturi simetrice şi reversibile. în acest text, Anaximadru admite existența „antipozilor"[6]. Sîntem îndreptățiți să credem, după cîteva documente din colecția hipocratică, că, după Anaximandru, ceea ce ne apare ca sus reprezintă pentru locuitorii antipozilor jos, ceea ce este dreapta noastră se află pentru ei la stînga[7]. Altfel spus, direcțiile spațiului nu mai au valoare absolută. Structura spațiului, în centrul căruia se află pămîntul, este de tip pur matematic.
Cum poate fi explicată această cotitură în gîndirea astronomică, această mutație intelectuală? Unul dintre cei mai buni specialişti în astronomie antică a putut scrie: „Astfel astronomia babiloniană este pur aritmetică, pe cînd cosmologia greacă este geometrică de la începuturile sale... Singura explicație pe care o pot găsi acestui fenomen este aceea că grecii erau născuți geometri." Explicația pare puțin cam succintă. Aş vrea să încerc să vă propun alta. între epoca lui Hesiod şi cea a lui Anaximandru, s-au produs o serie întreagă de transformări, atît pe plan social cît şi pe plan economic. Importanța acestora a fost subliniată adesea şi pe drept cuvînt. în ce mă priveşte, aş vrea să pun accentul pe aspectul pe care îl consider esențial pentru înțelegerea precisă a schimbării pe care dorim să o explicăm: este vorba, după mine, de fenomenul politic, adică de apariția *polis-uM* grec. Căutăm să elucidăm o anumită concepție astronomică asupra universului; ne aflăm, aşadar, confruntați cu o gîndire ce se situează pe planul conştiinței reflexive, al reflecției elaborate. Această gîndire se exprimă printr-un

vocabular definit, ea se organizează în jur fundamentale; ea se prezintă ca un sistem c structurat. Acest vocabular, aceste noțiuni c conceptual sînt noi în raport cu trecutul, modul în care ele s-au putut constitui, treb ce formă s-au tradus transformările vie conceptual. Altfel spus, trebuie să cercetai vieții social* care a servit drept intermedia de mediere în raport cu construcțiile gîn anumitor suprastructuri. Spre a găsi aceast între practica socială a vechilor greci < intelectual, trebuie urmărit modul în care o al VH-lea î. Chr., aflat în fața crizei pro\ comerțului maritim şi începuturile unei e ajuns să-şi regîndească viața socială per remodeleze conform anumitor aspirații eg astfel din ea un obiect de reflecție, cum Vom compara aceste realități care sînt *(* realități omogene; vom pune în legătura eventuala lor corespondență, analogia Ic sisteme mentale, avînd fiecare vocabularul sale de bază, cadrul său intelectual - unu fiind elaborat în practica socială, celăl noaşterii naturii.
Or, din acest punct de vedere, Grecia remarcabil, s-ar putea spune extraordinar.] pare, în istoria umanității, se reliefează un ce face obiectul unei cercetări delibera conştiente. Instituțiile cetății nu implică r domeniu „politic", ci a unei „gîndiri pol' desemnează domeniul

politic: *rh* κοιν*&* , îr comun tuturor, problemele publice. Pentr într-adevăr, în viață, două planuri bine d privat, familial, casnic (ceea ce grecii şi un domeniu public, ce cupri
250
anumitor noțiuni ceptual coerent şi 3ază, acest sistem jntru a surprinde *î* să cercetăm sub sociale pe plan care este sectorul care a jucat rolul 'ii, cu reînnoirea /erigă de legătură noul lor univers îl grec din secolul :ate de extinderea lomji monetare a i a încerca să o tarei cum a făcut
cor|ceptualizat-o. ctiv | comparabile, penijru a sublinia strujcturală, două roprîu, conceptele lin ^ceste sisteme
apîicîndu-se cu-
;zință un fenomen itru *prima* dată, se an al vieții sociale a junei reflecții nai pxistența unui :e*\ iExpresia care amr^ă: ceea ce este grecul antic există inct$: un domeniu lumesc economie: *î* toate deciziile de
interes comun, tot ceea ce face din colectivitate un grup unit şi solidar, un *polis* în sensul propriu. în cadrul instituțiilor cetății - (acea cetate ce apare tocmai între epoca lui Hesiod şi cea a lui Anaximandru) - nimic din ceea ce aparține domeniului public nu mai poate fi rezolvat de un singur individ, fie el chiar rege. Toate lucrurile „comune" trebuie să fie obiectul, între cei ce constituie colectivitatea politică, al unei dezbateri libere, al unei discuții publice, la lumina zilei în *agora,* sub forma unor intervenții argumentate. *Polis-ul* presupune deci un proces de desacralizare şi de raționalizare a vieții sociale. Nu regele preot este acela care, prin respectarea unui calendar religios, va realiza, în numele şi pentru grupul uman, tot ce este de făcut, ci oamenii sînt cei ce-şi iau destinul „comun" în propriile mîini şi care iau decizii după discuții prealabile (atunci cînd spun oameni, mă refer, desigur, numai la cetățeni căci, după cum se ştie, acest sistem politic presupune că alți oameni sînt destinați greului muncii productive). Dar pentru cetățeni, treburile cetății nu pot fi rezolvate decît la capătul unei dezbateri publice în care poate interveni liber oricine pentru a-şi dezvolta argumentația. *Logos-ul,* ca instrument al acestor dezbateri publice, capătă atunci un dublu sens. Pe de o parte el este cuvîntul, discursul pe care îl rostesc oratorii în adunare; dar el este şi rațiunea, acea capacitate de a argumenta ceea ce defineşte omul prin faptul că nu este un simplu animal ci, ca „animal politic", o făptură rațională.
Acestei importanțe pe care o capătă cuvîntul, devenit de acum înainte instrumentul prin excelență al vieții politice, îi corespunde şi o modificare în semnificația socială a scrierii. în regatele din Orientul Apropiat, scrierea era specialitatea şi privilegiul scribilor. Ea permitea administrației regale să controleze, contabilizînd-o, viața economică şi socială a statului. Ea avea scopul să constituie arhive mai mult sau mai puțin secrete, păstrate în interiorul palatului. Această formă de scriere a existat în lumea miceniană între 1450 şi 1200 î. Chr. Dar ea dispare o dată cu năruirea civilizației miceniene, iar acolo unde
251
noi o situăm, adică în momentul naşterii cetății, ea este înlocuită printr-o scriere cu o funcție exact inversă. în loc de a fi privilegiul unei caste, secretul unei clase de scribi lucrînd pentru palatul regelui, scrierea devine un „bun comun" tuturor cetățenilor, un instrument de publicitate. Ea permite să se reverse în domeniul public tot ceea ce, depăşind sfera privată, interesează comunitatea. Legile trebuie să fie scrise; prin aceasta ele devin cu adevărat bunul tuturor. Consecințele acestei transformări a statutului social al scrierii vor fi fundamentale pentru istoria intelectuală. Dacă scrierea permite să se facă public, să se plaseze sub ochii tuturor ceea ce în civilizațiile orientale rămînea mereu mai mult sau mai puțin secret, rezultă că regulile jocului politic, adică dezbaterea liberă, discuția publică, argumentația contradictorie, vor deveni şi regulile jocului intelectual. Ca şi problemele politice, cunoştințele, descoperirile, teoriile asupra naturii ale fiecărui filosof vor fi puse în comun; ele vor deveni bunuri comune: *icoivâ.* Există o scrisoare, apocrifă desigur, dar care nu e mai puțin revelatoare pentru o anumită psihologie colectivă: este scrisoarea pe care Diogene Laertios i-o atribuie lui Thales, către Pherecide, un contemporan al lui Anaximandru, autor, după unii, al primei lucrări publicate în proză[8]. Thales se bucură de înțeleaptă hotărîre a lui Pherecide de a nu fi păstrat doar pentru sine ştiința sa ci de a fi dăruit-o *ev* κολνcc*,* comunității. Aceasta implică faptul că el a făcut din ea obiectul unei discuții publice. Altfel

spus, ce face un filosof ca Pherecide atunci cînd scrie o carte? El transformă o cunoaştere individuală în obiect de dezbatere analoagă celor referitoare la chestiunile politice. De fapt, Anaximandru va discuta ideile lui Thales, Anaximene pe cele ale lui Anaximandru şi prin aceste dezbateri şi polemici se va constitui domeniul propriu-zis al istoriei filosofiei.
Consider că dacă cosmologia greacă s-a putut elibera de religie, dacă ştiința naturii s-a desacralizat, se datorează faptului că, în acelaşi timp, viața socială se raționalizase ea însăşi şi că administrarea cetății devenise o activitate aproape integral
252
profană. Dar trebuie mers mai departe. în afara formei raționale şi pozitive a astronomiei, trebuie cercetat conținutul său şi căutată originea sa. Cum şi-au format vechii greci noua lor imagine despre lume? Aşa cum am spus, ceea ce caracterizează universul lui Anaximandru este aspectul său circular, sfericitatea sa. Se ştie ce loc privilegiat are cercul în ochii vechilor greci. Ei văd în el forma cea mai frumoasă, cea mai perfectă. Astronomul trebuie să țină seama de aparențe sau, conform formulei tradiționale, „să salveze fenomenele", construind scheme geometrice în care mişcările tuturor aştrilor se vor face în cercuri. Trebuie să constatăm că domeniul politic apare la rîndul său solidar cu o reprezentare a spațiului ce pune accentul, în mod deliberat, pe cerc şi pe centru, conferindu-le o semnificație extrem de concretă. Se poate spune în această privință că naşterea cetății este marcată în primul rînd printr-o transformare a spațiului urban, adică a planului oraşelor. în lumea greacă, şi mai întîi, desigur, în colonii, este locul unde apare un nou plan al oraşului în care toate clădirile urbane sînt centrate în jurul unei piețe numit£ *agora.* Fenicienii sînt comercianți care, cu cîteva secole înaintea grecilor, străbat întreaga Mediterană. Babilonienii sînt şi ei negustori care au perfecționat tehnici comerciale şi bancare mult mai avansate decît ale grecilor. Nici la unii, nici la ceilalți nu se întîlneşte *agora.* Pentru a exista o *agora* trebuie un sistem de viață socială implicînd, pentru toate problemele comune, o dezbatere publică. Iată de ce vedem apărînd piața publică numai în oraşele ioniene şi greceşti. Existența *agorei* marchează apariția instituțiilor politice ale cetății.
De unde vine, istoriceşte vorbind, această *agoral* Ea are, desigur, un trecut. Ea este legată de anumite obiceiuri caracteristice grecilor indo-europeni, la care există o clasă a războinicilor separată de agricultori şi păstori. Găsim la Homer expresia *\oibv âeipeiv,* adică a aduna armata. Războinicii se adună în formațiune militară: ei se aşază în cerc. în cercul astfel conturat se constituie un spațiu în care se angajează o dezbatere
253
publică, cu ceea ce vechii greci numesc *iamyapia,* dreptul la libertatea cuvîntului. La începutul Cîntului II din *Odiseea,* Telemah convoacă astfel *agora,* adică adunălaristocrația militară din Itaca. Odată format cercul, Telemah înaintează în interiorul
său şi se aşază *en meso,* în centru; el ia
vorbeşte liber. Atunci cînd termină, el iese
ia locul şi îi răspunde. Această adunarj
constituie sfatul războinicilor, descrie urj
centrat unde fiecare poate spune liber ci
adunare militară va deveni, în urma unei sj
economice şi sociale, *agora* cetății unde toț
o minoritate de aristocrați, apoi întregul
dezbate şi decide în comun asupra unor eh
deopotrivă. Este vorba deci de un spațiu 1
de un spațiu public opus caselor particular*
unde se discută şi se argumentează liber.
expresia *ev κοινϙ,* al cărei înțeles politic
public, a pune în comun, are un sinonin
evidentă. în loc de a zice că o chestiune e
este dezbătută public, se poate spune că e
că ea este aşezată în centru, pusă la mijl<
face deci despre sine următoarea imagii
private, particulare, există un centru

afacerile publice, iar acest centru reprez
„comun", colectivitatea ca atare. în ace
consideră egalul celuilalt, nimeni nu est
această dezbatere liberă ce se instituie îii cetățenii sînt definiți calaot, egali, o/xotot, la naşterea unei societăți unde raporturi! gîndite sub forma unei relații de identi reversibilitate. în loc ca societatea umană spațiului mitic, o lume supraetajată cu re; cu o întreagă ierarhie de statutari sociale dominație şi supunere, universul cetății raporturi egalitare şi reversibile în care
254
■ceptrul în mînă şi flin cerc, un altul îi
a „egalilor", ce spațiu circular şi
doreşte. Această :rii de transformări cetățenii (mai întîi *demos)* vor putea tiuni care-i privesc :ut pentru discuție, de un spațiu politic ste semnificativ că -am arătat: a face cu valoare spațială e pusă *ev icoivâ,* că este pusă *ev \i.ea<$,* :. Grupul uman îşi
dincolo de casele ide sînt dezbătute tă tot ceea ce este
centru, fiecare se
supus nimănui. în
centrul *agorei,* toți emănători. Asistăm dintre oameni sînt te, de simetrie, de ă formeze, asemeni :le în vîrf iar sub el ;fmite în termeni de jpare constituit din :etățenii se definesc unii față de alții ca identici pe plan politic. Se poate spune că avînd acces la acest spațiu circular şi centrat al *agorei,* cetățenii intră în cadrul unui sistem politic a cărui lege este echilibrul, simetria, reciprocitatea.

Pentru a înțelege raporturile dintre instituțiile politice ale cetății, noul cadru urban şi apariția unei noi imagini a lumii, trebuie să luăm aminte la personaje ca Hippodamos din Milet. El este posterior cu un secol lui Anaximandru dar este legat de acelaşi curent de gîndire. în ce direcție se orientează activitatea sa? El este cel însărcinat cu reconstruirea Miletului după distrugerea oraşului. îl va reconstrui după un plan de ansamblu ce subliniază intenția de a raționaliza spațiul urban. în locul unui oraş de tip arhaic, comparabil cu oraşele noastre medievale, cu un labirint de străzi coborînd în dezordine pantele unei coline, el alege un spațiu mult degajat, aliniază străzile ce se întretaie în unghi drept, creează un oraş ca o tablă de şah, centrat în întregime în jurul pieței *agorei.* Despre acest Hippodamos, spunem, că este un arhitect, primul mare arhitect urbanist al lumii greceşti. Dar Hippodamos este în primul rînd un teoretician politic care concepe organizarea spațiului urban ca pe un element, printre altele, al raționalizării relațiilor politice. El este şi un astronom ce se ocupă de „meteorologie", adică de studierea aştrilor. Surprindem aici pe viu modul în care se intersectează, la acelaşi om, preocupările astronomice referitoare la sfera cerească, căutarea celor mai bune instituții politice şi efortul de a construi un oraş după un model geometric rațional. Autorul comic Aristofan ne-ar putea oferi un al doilea exemplu. El îl aduce pe scenă în comedia sa „Păsările", pentru a-l ridiculiza, pe un astronom, Meton, despre care ştim că reuşise să facă să coincidă calculul fazelor lunare cu cel al anului solar. Aristofan ni-l prezintă în timp ce măsoară oraşul spunînd: „Voi măsura cu un echer drept, pentru ca cercul să devină pătrat iar la mijloc să se afle *agora;* străzile drepte vor duce la ea, convergînd către centru şi, ca dintr-un astru rotund, vor porni în toate direcțiile raze drepte." Afirmații ce provoacă
255
această exclamație admirativă a spectatorilor: „Acest om este un Thales!" Meton încearcă să rezolve problema cvadraturii cercului. El pretinde că poate trasa planul unui oraş circular în care străzile se întretaie în unghi drept convergînd totodată către centru. Trebuie ca străzile să se întretaie în unghi drept pentru că aşa e simplu şi rațional; dar este necesar ca toate străzile să conveargă spre centru pentru că nu există oraş care să nu aibă în centrul său o piață publică şi fiindcă orice grup uman constituie un fel de cerc. Mai trebuie menționată referirea la considerații astronomice, la razele soarelui: ele sînt explicabile la acest arhitect care este în acelaşi timp şi un astronom.

Aceste două exemple ne îndeamnă să credem că au putut exista legături foarte strînse între reorganizarea spațiului social în cadrul cetății şi reorganizarea spațiului fizic în noile concepții

cosmologice.
Să reluăm textele lui Anaximandru pentru a le surprinde mai îndeaproape vocabularul, conceptele fundamentale, organizarea generală. Dacă pământul rămîne nemişcat în centrul circumferinței cereşti, aceasta se datorează, spune Anaximandru, similitudinii sale o^ioiorrj? (noi am spune azi, datorită distanței sale egale față de toate punctele circumferinței); dar şi din pricina acelei *laoppovla,* a echilibrului sau simetriei sale. Anaximandru mai adaugă că, astfel aşezat în centru, *ixear],* eri toD *fieaov, irepl tov koohov fieaov* pământul nu este *virb ixr]8epb<; Kpa.Tov\xevr\,* nu este dominat de nimic, în puterea nimănui. Ce caută în această schemă astronomică ideea de „dominație", care este de ordin „politic" şi nu de ordin fizic[9]? Aceasta se explică prin faptul că în imaginea mitică a universului pământul, pentru a rămîne stabil, trebuia să se sprijine pe altceva decît el însuşi şi de care, în consecință, depindea. Faptul că pământul avea nevoie de un punct de sprijin implica ideea că el nu era complet independent, că se afla în stăpînirea unei realități mai puternice. Dimpotrivă, la Anaximandru centralitatea pământului semnifică „autonomia" sa. Dacă vom lua acum un text al istoricului Herodot, un text politic de această dată, vom regăsi exact acelaşi vocabular, aceleaşi noțiuni fundamentale şi aceeaşi solidaritate conceptuală între ideile de „centru", de „similitudine", de „non-dominare"[10]. Herodot povesteşte că la moartea tiranului Policrate, din Samos, succesorul pe care îl desemnase, Maiandrios, cîştigat de idealul democratic, refuză să preia puterea. El convoacă deci adunarea. El adună în acest cerc privilegiat, în acest centru al comunității umane, pe toți cetățenii oraşului pentru a le spune că îl dezaprobă pe Policrate care a domnit ca tiran peste oamenii care îi erau o/iocot semenii săi. în aceste condiții, el se hotărăşte să depună acel *Kpmoq,* puterea, *ev iieaw,* la centru (adică să restituie comunității tuturor cetățenilor ceea ce fusese uzurpat de un singur individ) şi să proclame *laouofiia.* Acest paralelism remarcabil al vocabularului, al conceptelor, al structurii gîndirii, pare să ne confirme pe deplin ipoteza că noua imagine sferică a lumii a devenit posibilă prin elaborarea unei noi imagini a societății umane în cadrul instituțiilor *polis-ului.*
Să ducem analiza mai departe şi să încercăm să supunem teza noastră unui gen de verificare experimentală, în condițiile pe care le permite cercetarea istorică. Să studiem, la un capăt al lanțului, semnificația şi valorile centrului în imaginea mitică a universului; apoi, la celălalt capăt, noțiunea geometrică a centrului în cosmologia lui Anaximandru. Să examinăm cum s-a produs transferul în mod efectiv asupra acestui aspect precis.
Doi termeni desemnează centrul în gîndirea religioasă a vechilor greci. Unul este *Omphalos,* care înseamnă buric, celălalt este *Hestia,* vatra. De ce este *Hestia* un centru? Casa constituie un spațiu casnic bine delimitat, închis în el însuşi, o suprafață diferită de cele din alte case: ea aparține în fapt unui grup familial, ea îi conferă o calitate religioasă specială. De aceea este necesar, atunci cînd un străin pătrunde în casă, să fie condus mai întîi la vatră. Acesta atinge vatra; el se află astfel integrat în spațiul casei unde este oaspete. Vatra, aşezată în centrul spațiului casnic, este, în Grecia, o vatră fixă, implantată
256
257
în sol. Ea reprezintă *omphalos*-\x\ casei, buricul ce înrădăcinează locuința umană în adîncurile pâmîntului. Dar ea este în acelaşi timp, într-un anumit mod, un punct de contact între cer şi suprafața terestră unde trăiesc muritorii. în jurul vetrei circulare, în marea sală numită de greci *megaron,* patru mici coloane lasă loc în acoperiş unei deschideri, unui horn prin care iese fumul. Cînd se aprinde focul în vatră, flacăra înălțîndu-se stabileşte comunicarea între casa pământeană şi lumea zeilor. „Centrul" vetrei este deci locul de pe sol unde se realizează, pentru o familie, contactul între cele trei niveluri cosmice ale universului. El efectuează trecerea din această lume către celelalte lumi. Aceasta este imaginea mitică a centrului reprezentată de *Hestia.* Şi fiecare centru casnic, fiecare vatră din fiecare casă este diferită de celelalte. între diversele vetre există un fel de incompatibilitate. Ele nu se pot „amesteca".
Aşadar, ce se întîmplă în epoca cetății? Atunci cînd este instituită *agora,* acest spațiu care nu mai este casnic, care reprezintă, dimpotrivă, un spațiu comun tuturor, un spațiu public şi nu privat, acest spațiu devine, în viziunea grupului,, adevăratul centru. Pentru a sublinia

valoarea sa de centru, se aşază pe el o vatră ce nu mai aparține unei anumite familii, ci care reprezintă comunitatea politică în ansamblul său: este vatra cetății. Vatra Comună, 'Eana KOLVT\. Această *Hestia* colectivă apare mai puțin ca un simbol religios cît ca un simbol politic. Ea este de acum înainte centrul în jurul căruia se adună toți bărbații pentru a intra în relații şi pentru a discuta în mod rațional despre treburile lor. Ca simbol politic, *Hestia* trebuie să figureze în toate căminele, fără a se identifica cu nici unul. S-ar putea spune că vetrele din toate casele se află oarecum la aceeaşi distanță de Vatra Publică ce le reprezintă deopotrivă fără a se identifica cu vreuna din ele. *Hestia* nu mare deci drept funcție diferențierea caselor, nici stabilirea contactului între diferitele niveluri cosmice; ea exprimă acum simetria tuturor relațiilor care, în cadrul cetății, îi leagă între ei pe cetățenii egali. Simbol politic, *Hestia* defineşte centrul unui spațiu

258

constituit prin raporturi reversibile. Centrul în sens politic va putea servi astfel de mediator, de intermediar între vechea imagine mitică a centrului şi noua concepție, rațională, a centrului echidistant într-un spațiu matematic constituit din relații pe deplin reciproce.

S-au petrecut oare lucrurile în acest mod? O anumită observație pare să ne ofere ceea ce noi am numit verificarea experimentală. Denumirea pe care o dau filosofii Pământului, nemişcat şi fix în centrul cosmosului, este chiar cea de *Hestia.* Atunci cînd astronomii şi autorii de cosmologii au dorit să sublinieze locul central al pământului în sfera cerească, ei au spus că pământul constituia Vatra universului. Ei au proiectat în lumea naturii imaginea societății omeneşti în forma pe care i-o conferise *polis-ul.* Prin transformările simbolismului *Hestiei,* noi putem deci surprinde trecerea de la o imagine mitică la o noțiune politică şi geometrică. Putem înțelege astfel cum apariția cetății, dezbaterea publică, „modelul" social al unei comunități umane constituită din „egali", au permis gîndirii să se raționalizeze, să se deschidă către o nouă cortcepție a spațiului, exprimîndu-se simultan pe o întreagă serie de planuri: în viața politică, în organizarea spațiului urban, în cosmologie şi astronomie.

.NOTE

1. „La Pensee", nr. 109, 1963, pp. 82-92. Textul unei conferințe la Universite Nouvelle, din Paris, în cadrul unui ciclu consacrat unei schițe a istoriei gîndirii ştiințifice.
2. Cf. G. S. KIRK şi J. E. RAVEN, *Vie presocratic philosophers*, Cambridge, 1960, pp. 10-l9: *Tlie naive view of the world.*
3. XENOFON, în DIELS, F.V.S.[7], voi. I, p. 135, 16-l7.
4. HESIOD, *Theogonia,* 726 şi urm.
5. Cf. Charles H. KAHN, *Anaximander and the origins of Greek cosmology,* New York, 1960.
6. *Ibid.,* p. 56.

259

7. *Ibid.,* pp. 84-85.
8. DIOGENE LAERTIOS I, 1, 15.
9. Faptul că expresia *Kpa.mvii.tvq* nu are susținută, şi că ea are legătură directă cu ideea de „pi)tere folosirea verbului *Kparelv* în scrierile cosmologice,
H. KAHN, *op. cit.,* p. 80 şi 130.
10. HERODOT, III, 142.
sensul de : fiind ", este dovedit şi de medicale sau tehnice. Cf.

Structura geometrică şi noțiunile politice în cosmologia lui Anaximandru[1]

Reluînd, după G. Vlastos şi Ch. H. Kahn, studierea cosmologiei lui Anaximandru în raporturile sale cu gîndirea politică, am subliniat, în diverse lucrări, înrudirea dintre concepția geometrică a universului, ce se afirmă pentru prima dată la acest filosof, şi organizarea, în cadrul cetății, a unui spațiu în care Vatra comună, aşezată pe agora, constituie într-un fel centrul[2]. Ceea ce caracterizează în fapt spațiul cetății este aceea că el apare organizat în jurul unui centru. Prin semnificațiile politice ce-i sînt atribuite, acest centru capătă o importanță excepțională. Pe de o parte el se opune, în calitatea sa de centru, întregului spațiu civic; pe de altă parte el ordonează în jurul său acest spațiu, fiecare poziție particulară definindu-se în funcție şi în raport cu el. Aşa cum spune o inscripție juridică din Tenos: în centru, este colectivitatea *(ixeoui irâpTeg);* în afara acestuia este domeniul privat *(xuplQ tnaoToq)*[3]. Expresiile *eg ixeoov, ev fxeacc* sînt perfect sinonime cu e? KQLPOV, *ev K.oivâ. Meson-ul,* mijlocul, defineşte aşadar, prin opoziție cu ceea ce este privat,

particular, domeniul comun, public, aşa-numitul *ţvvov.* Oricît ar fi de diferiţi, prin reşedinţă, familie, avere, cetăţenii sau mai degrabă familiile ce alcătuiesc o cetate, formează, prin participarea lor colectivă la acest centru unic, o *KOLVWVLO.* sau *ţvvovir)* politică. Mai mult °hiar, în ciuda diversităţii- lor, a opoziţiei dintre ei, ei se
261
definesc prin relaţia lor cu acest centru ca *laoi,* egali, ca o/zotot, semeni. Structurat simetric în jurul unui centru, spaţiul politic, în loc să constituie ca în monarhiile orientale o piramidă dominată de rege urmat, de sus în jos, de o ierarhie de puteri, de prerogative şi de funcţii, se configurează după o schemă geo-metrizată de relaţii reversibile, a căror ordonare se bazează pe echilibrul şi reciprocitatea dintre egali. 'Eg *fieaov ndevai fi]v\ 0Lpxf\v* sau *TO icpămg,* a depune puterea în centru, înseamnă al smulge privilegiul supremaţiei oricărui individ particular, pentru! ca nimeni să nu mai domine pe nimeni. Fixat în centru,! *cratos-u* scapă însuşirii de către un individ pentru a devenii bunul comun al tuturor membrilor colectivităţii. Fiecare condu-l ce şi se supune sieşi şi celorlalţi totodată. Pentru cetăţenii unuif oraş, a depune *cratos-ul* în centru şi a se afirma liber de orice dominaţie, înseamnă unul şi acelaşi lucru.

Herodot relatează că, în jurul anului 510, la Samos, Maiandrios elxe *TO KpâTog,* deţinea puterea, pe care o preluase de la Policrate. Cu toate acestea, la moartea acestuia, Maiandrios îi ridică un altar lui Zeus *Eleutherios,* Zeus Eliberatorul, şi îi convoacă într-o adunare pe toţi cetăţenii pentru a le spune: „După cum ştiţi, mie mi-au fost încredinţate *aKrjirTpou* /cal *bvvaixtg irâaa UoXvKpăreog,* sceptrul şi întreaga putere a lui Policrate. Dar Policrate nu avea consimţământuj meu pe vremea cînd îi stăpînea pe oameni, pe semenii săij 5eff7r6fcof *avbpoiv ofioicov* eauTcî)... De aceea eu depun puterea la mijloc şi proclam pentru voi *isonomia kg ţieaov TTJV oip]' TiBăg laovofwnv bfilu irpoayopEvw"[4].*

Se observă aici strînsa legătură ce uneşte, în gîndirea politici a vechilor greci, noţiunile de centru: *ţiiaov,* de asemănard sau egalitate: opiotorrjg, îaorr/g, de non-dominare: *ov Kparoi g, piQ*

Această legătură, între aceleaşi noţiuni, în cadrul aceleiaşi concepţii de ansamblu asupra unui spaţiu simetric constituit îr jurul unui centru, am considerat că o putem regăsi în mărturiile doxografice referitoare la imaginea pe care şi-o face Anaximandru despre un cosmos sferic unde pămîntul ar ocupa locul central.

Charles H. Kahn a grupat şi a discutat doxografiile într-o manieră, după noi, pertinentă. El a demonstrat de asemenea şi ce este absolut nou în cosmologia lui Anaximandru, prin caracterul său geometric, nu numai faţă de reprezentările arhaice ale universului, prezente la Homer şi Hesiod, ci şi faţă de teoriile lui Thales şi Anaximene. După Anaximandru, dacă pămîntul rămîne nemişcat, aceasta se datorează în mod exclusiv locului pe care el îl ocupă în cosmos. Situat în centrul universului, la egală distanţă de toate punctele ce formează marginile lumii, nu există nici un motiv pentru ca el să se deplaseze într-o direcţie sau alta. Stabilitatea pămîntului se explică prin proprietăţile pur geometrice ale spaţiului; pămîntul nu are nevoie de rădăcini, ca la Hesiod; el nu trebuie să se sprijine nici pe o forţă elementară diferită de el însuşi, precum apa la Thales sau aerul la Anaximene. El rămîne la locul său fără o intervenţie din afară, pentru că universul, orientat simetric în toate părţile sale în raport cu centrul, nu mai indică direcţii absolute. Nici sus, nici jos, nici dreapta sau stînga nu există în ele însele, ci doar raportate la centru. Iar, din punctul de vedere al centrului, acest sus sau jos nu sînt doar simetrice, ci pe deplin reversibile[5]. între ele nu există nici o diferenţă, la fel ca şi între dreapta şi stînga. Toate punctele sferei cereşti sînt astfel perfect simetrice faţă de centru, *homoioi.* Această o/xotorr/g, precizează Aristotel, legată de situaţia centrală a pămîntului *(TO kirl TOV jxeaov ibpvpievov Kcă bfioiug Ta kox&Tot. exop)* este, după Anaximandru, cauza imobilităţii acestuia, e£ âmy/cr/g *iieveiv[6].* în cartea I din a sa *Respingere a tuturor ereziilor,* în textul consacrat lui Anaximandru, Hipolit rezumă doctrina milesianului în aceşti termeni: Tr/f *b"e yrţv dvea, fiCTeupou b firjbevbg KpTov\iivr\v, neuovaap be 8ia TTJV bfioiav âirooTaaip,[1]* pasaj pe care Ch. H. Kahn îl traduce, corect după noi, astfel: „Pămîntul este suspendat în eter, şi nu [e] dominat de nimic; el rămîne la locul său pentru că e la
262
263

distanță egală față de toate punctele (circumferinței cereşti)"[8].
Centralitate, similitudine, absența dominării: nu numai că regăsim aceşti termeni în cosmologia lui Anaximandru, dar ei se dovedesc a fi legați unii de ceilalți aşa cum erau în gîndirea politică. Noua concepție despre lume, în geometrismul său, pare a fi deci modelată după imaginea pe care şi-o reprezenta despre sine cetatea, printr-un vocabular politic ce exprima ceea ce instituțiile civice implică, în viziunea vechilor greci, ca originalitate față de statele supuse unei autorități de tip monarhic.
Apare totuşi o dificultate. Expresia *vito ivt\bEvbq KpoLTovfie-vt]v* poate fi realmente atribuită lui Anaximandru? Nu ar trebui considerată ca aparținînd doar lui Hipolit? Ch.H. Kahn îndepărtase dinainte această obiecție; autenticitatea formulării era atestată în ochii săi de importanța excepțională pe care o capătă noțiunile de *cratos* şi de *cratein* în gîndirea cosmologică cea mai veche[9]. Desigur, această soluție nu a apărut satisfăcătoare: obiecția a apărut din nou, într-o manieră şi mai precisă[10]. S-a observat că verbul *Kparâv* căpătase la începutul erei creştine sensul uzual de „a păstra, a susține". Sub pana lui Hipolit *virb ixrjdepbc; Kparovfieinju* nu ar face decît să precizeze sensul de */xETewpov,* ca putere dominatoare. Argumentul pare destul de puternic pentru a fi necesară reluarea întregului dosar. Mai înainte, cîteva remarci preliminare pot să nu fie inutile.
Kparelv are sensul fundamental de „a fi puternic, a domina, a învinge". Cu toate acestea, el implică încă dinaintea epocii elenistice nuanțe diverse în funcție de contexte. în special în vocabularul juridic el înseamnă „a fi stăpîn pe, a avea dreptul asupra", dar şi „a ține în mîini, a păstra" (cf. Demostene, *Contra lui Lacritos,* 24); în vocabularul medical, el are adesea, ca *eTWipcnăv,* sensul de „a asimila, a digera". Astfel, în *Medicina Veche,* XIV, ceea ce este dăunător se defineşte prin ceea ce natura umană nu "poate asimila, *KpaTtEiv;* în cartea a III-a, se precizează că alimentele au fost fierte şi fripte de primii oameni pentru a le digera, *e-KiKpaTtăv;* în cartea a IV-a, se

pune întrebarea referitoare la ce trebuie să mănînce şi să bea un om spre a asimila mai bine: o *n koTioiv* TE KOU *irivw ein-KpaTrjoei* TE *avTov fiâkiOTa.* Dar în drept, ca şi medicină, fie că e vorba de sensul „a păstra" sau de „a asimila", referirea la *cratos,* ca putere dominatoare, legată de noțiunile de forță *(ioxvg),* de putere *(dvuafuc;),* este mereu perfect explicită. în vocabularul juridic KPCXTEÎV înseamnă a dispune de cineva sau de ceva, fie pe drept, fie a le stăpîni efectiv. în vocabularul medical, dacă KPUTEIV are sensul de a asimila sau a digera, aceasta se datorează diverselor proprietăți din care sînt constituite elementele (uscat, umed, cald, frig, dulce, amar), sînt concepute ca *bvv&neiq,* ca forțe mai mult sau mai puțin puternice. Pentru a le asimila, trupul trebuie să fie mai puternic,-mai viguros decît aceste proprietăți, adică să le domine în sensul propriu. Iată ce citim despre cele dăunătoare în viziunea medicilor din *Medicina veche,* „forța fiecărei proprietăți este reprezentată de aceea că, fiind, prea puternică pentru natura umană, nu poate fi asimilată cu aceasta *(*TO *iaxvpbv eicaffTov* KOU TO *Kpeaaov rrjg <pa.ai.oq* TX\C, *âvdpcoicEirig, ov firf ifbvvaTo KpaTe.ELv)""*. De aceea, bolnavii şi nevolnicii primesc, pentru a le putea digera, alimente mai slabe *(âodEveoTEpoi),* cu puterea scăzută *(*TO *ioxvpbp)* prin fierbere sau amestecîndu-le cu apă[12]. Raportul dintre medic şi boli este asemănător cu cel dintre trup şi elemente: medicul nu poate acționa asupra răului decît în măsura în care dispune de un instrument mai puternic, mai eficace: „în cazurile în care noi putem domina, *'eiwipaTEÎv,* datorită unor instrumente, fie naturale, fie artificiale, avem posibilitatea de a acționa demiurgic, altfel nu este chip. Atunci cînd un om suferă de un rău mai puternic decît instrumentele medicinei, nu e de sperat ca acest rău să poată fi dominat de medicină *(*OTOIV OVV TI *iradr] o)p6po)iro<;* KOLKOV O *upeooov eon* T&V *zv irjTpiiâj bpyâivwv, ovSe* ■*wpoboK.âadoLi* TOVTO *rov* 5eî UTTO *t-flTpiKrjt; Kpoidijvai. âv)"*[13].
Ceea ce e valabil pentru arta medicală este valabil pentru toate tehnicile umane. Este vorba mereu de a opune, spre a o

învinge, a o domina, o forță altei forțe, ojputere altei puteri. Aristotel defineşte în acelaşi mod abilitățile sofiştilor şi uneltele inginerului ca arme ce-i permit celui mâi mic şi slab să-l domine,

npartiv, pe cel mare şi puternic[14].! Chiar în vocabularul tehnic al lui Philon din Bizanț, unde yerbul *npaTciv* are sensul de a apăsa pe o unealtă pentru a o mişca şi *KpaTeladm,* atunci cînd e vorba de piesa unui instrument, are sensul de a fi acționată de o alta (în franceză am spiine „comandată"), valoarea dinamică a lui *cratos,* ca forță superioară, nu este desigur absentă.

Această concepție dinamistă a unui univejrs în care realitățile fizice sînt concepute ca putere, iar raporturile lor reciproce sînt considerate confruntări de forțe[15] explică înj mod evident de ce încă de la Homer expresia *npaTaCiredov (Odiseea,* XXIII, 46) indică un sol tare, rezistent, capabil să „siiștină" lucrurile şi făpturile fără ca acestea să se scufunde **îți** el[16]. Un corp în cădere este o forță în acțiune. Astfel, nej spune Homer, de fiecare dată cînd Sisif, rostogolindu-şi ștînca înspre vîrful colinei, era gata să ajungă sus, *„TOT' â-Kudjexl/aaKE KpaTadg,* atunci o forță o făcea să cadă înapoi" *(Odis.,* XI, 597). Pentru a împiedica această cădere, şi a-i suporta greutatea, e necesară _ o forță egală sau superioară. *Gaia* posedă tocmai această putere I de susținere. Ea este desigur Glia Hrănitoare, dar şi zeița *tjvdefiedXoc;* cu temelii solide *(Imnul homeric către Pămînt,* 1), puterea cosmică în calitate de *irâ.vTu>v 'kftpq aa<paKeq* atei, fundamentul veşnic neclintit pentru toți (ze|ii), ce se opune la] începuturile lumii lui *Xâoq,* genunea amețitoare, abisul fără i fund, fără orientare în spațiu, dimensiune a (jăderii infinite unde | nimic nu opreşte rătăcirea corpului ce se prăbuşeşte[17]. ■

De unde îşi trage *Gaia* această puterfc de susținere, de stabilitate? De ce este ea suportul pe care pamenii pot merge fără grijă, chiar dacă, uneori, pămîntul se cutremură sub picioarele lor? Răspunsurile pe care le djă mitul la această întrebare, fără a o pune niciodată în mod explicit, sînt multiple. Nu le putem examina aici, pentru că ele pun în mişcare întrea concepție mitică asupra organizării progresive a lumii. Să amintim doar cîteva aspecte. *Gaia* este stabilitatea aşa cum ea este şi Mama universală din care s-au născut toate lucrurile, începînd cu Cerul, Oceanul şi munții, pînă la zei şi oameni. Atunci cînd apare, *yevcTo, Gaia* (Hesiod, *Theogonia,* 114), urmînd imediat după *Chaos,* se stabileşte deja în lumea neorganizată un fel de bază, de temelie; spațiul îşi găseşte un început de orientare. Dar *Gaia* nu este prima; a fost precedată de *Chaos,* ca de o realitate ce-i este străină, singura forță cu care *Gaia* nu se va uni în nici un mod. Aceasta înseamnă că şi la capătul acestei suite de generații şi de lupte divine ce se vor încheia prin stabilirea ordinii, *Chaos-ul* nu va înceta să reprezinte o amenințare persistînd în fundal. El ar risca să scufunde tot ceea ce este stabil şi organizat în cosmos dacă domnia lui Zeus, datorită unui *cratos* superior, nu ar fi hărăzit veşnic, fiecărei puteri elementare, locul său, privilegiile şi capacitățile sale[18]. Typhon, atunci cînd se agită, poate scutura şi cutremura glia, poate tulbura direcțiile spațiului în vîrtejurile uraganelor, poate amesteca cerul şi pămîntul în bezna furtunilor, monstrul, stăpînit de forța lui Zeus, fiind surghiunit în Tartar, îngropat de-a pururi sub masa uriaşă a Etnei[19]. Cît despre rădăcinile pămîntului, ele răsar desigur dintr-o crevasă ce se deschide deasupra Tartarului, domeniul întunericului, abis asemănător *Chaos-ului* primordial şi care, asemeni acestuia, ascunde în sine originea *(icqyai)* şi limitele *(ircipara)* a tot ce există[20]. Dar, la ordinul lui Zeus, această crevasă este acum deschisă. Poseidon i-a pecetluit porțile de aramă peste Titanii învinşi[21]. Nici o forță de dezintegrare şi de dezordine nu va mai putea ieşi la lumină pentru a amenința stabilitatea lumii. Toate imaginile subliniază dimpotrivă caracterul imuabil al temeliilor pe care stă *Gaia.* Porțile se reazemă pe un soclu de aramă, nepieritor, creat de la sine. Acest prag se sprijină la rîndul său pe rădăcini care se întind, în adîncime, la nesfîrşit, fără margini -[2]. Dar acest tablou, chiar dacă traduce în imagini unele din Problemele pe care filosofia le va pune în termeni conceptuali

266

267

(raportul dintre neființă şi ființă,| dintre nediferențiat şi definit)[23], pozitiv al fizicienilor din Milet. P universul şi a căror acțiune trebi actuală, nu mai sînt entități primoij tradiționali. Ordinea nu poate rezj naşteri sacre şi nici nu poate apao suveranitate dintre zei, atunci cînd| lumii, flancat de *Cratos* şi de *Bie* Milesienii simțeau nevoia să jus „fizice" asupra universului, aceas pămîntul era înzestrat. Este cunosc el, pămîntul nu posedă în realitate de la elementul primordial unic dij reîntoarce întreaga fire, izvor al ir Pămîntul pluteşte pe apa care îl „ şi

insuflă viață tuturor lucrurilor susținut de apă, de la care pro>j mişcările astrelor, şi toate realit asemeni naturii elementului care i aurâ *ră irâvra, a<p' ov* /ca *orpotpag* mi *âorpup Kiwqaei,g-KOCl pcîp* Tij *TOV irpârov â* **Î** *ovn<pepoij.eva"*[25]. început şi sfîrşit în sensul propriu divinitatea, *6â* fiecare parte a acestei mari ființe c toate transformările, fără a se sch de a fi ea însăşi. Creînd, conducîni apa concentrează în sine cele două le deosebea atunci cînd confere* ■*npoiToi)* precum *Gaia, Nyx, Okea* multitudinea ființelor, dar care îi Zeus, *cratos-vl* şi *basileia*[26]*.* Dar *ț* nu a putut apărea, prin decret, la r dacă suveran. Imanentă *physis-ul*^
re nelimitat şi limitat,
)utea satisface spiritul
ei, forțele ce constituie
explice organizarea sa
i şi nici figuri ale zeiior
jlin uniuni sexuale, din
jcapătul luptelor pentru
se instalează pe tronul
în cadrul concepției lor ;ă de stabilitate cu care tunsul lui Thales. După jl de putere. El o deține e provine şi în care se i şi al vieții în univers. e", aşa cum ea susține tul, scrie Hipolit, este jtremurele, uraganele, >înt aduse şi se scurg snerat, *hiu<pepEo6ai TE jfjLovg* ral *irvevfiâToov a irăvra <pepeo8ai TE yeveoeox; abrâv <pvoei* ceea ce există, apa este divinitate prezentă în te universul, dirijîndu-i niciodată, fără a înceta văluind totalitatea firii, de puteri pe care mitul taților primordiale (cot :apacitatea de a genera ■va unui „întîrziat" ca | fizicieni, ordinea lumii unui zeu unic, chiar ;ea supremă ce guver-
nează universul a trebuit să fie prezentă încă de la origini în elementul primordial din care a ieşit treptat lumea prin diferențiere. Astfel era abolită opoziția impusă de mit între ceea ce este primordial din perspectivă temporală *feț âpx^g, irpumoTOP)*[21] şi ceea ce este primordial din punctul de vedere al *cratos-ulni*[28]*;* între principiul situat cronologic la originea lumii şi principele care supraveghează ordinea actuală a acesteia. Apa la Thales, aerul la Anaximene joacă, în calitate de elemente divine, rolul pe care Homer îl rezervă în acelaşi timp lui Okeanos şi Zeus. Asemeni primului, ele sînt *ytPEoig irăvreoai,* originea tuturor lucrurilor; tot asemeni acestuia, ele învăluie universul mărginindu-l, ca *ireipara,* fără a fi învăltiite sau limitate de nimic[29]. Dar asemeni celui de-al doilea, ele sînt şi *npanoToi,* cele mai puternice[30]; prin acest *cratos,* ele stăpînesc cosmosul, impunînd devenirii sale o lege a cărei necesitate *oLvuyKi]* este imanentă naturii lor. *Hepiixei.v*[3]\ a învălui (cu valorile spațiale pe care le implică acest termen), *Kvfiepvâv,* a guverna (cu rezonanțele sale politice), acestea sînt cele două aspecte solidare de acum înainte ale puterii *cratein* ce defineşte, după Xenofon, divinul ca atare: *TOVTO yăp BEOP Km deov bdvajxiv elpcu, Kparelv, âWă fii] Kpareiadai, Kcă it&vruv KpăTLaTwv EIPCU*[32]*,* formulare ce trebuie confruntată cu aceea atribuită de Aristotel, în *Metafizica* (1074 b 3), unei tradiții venite din zorile Antichității: *nepiexEL rb delov TT)V OXTJU <pi>oiv.* La fel cum, după mărturia lui Aetius, Anaximene considera aerul *%tpdxu* cosmosul, asemeni acelei i/'vxi? a noastră, fiind de asemenea aer, *ovyicpaTEi -q /xâg*[33]*,* tot astfel, după Aristotel, Anaximandru atribuia *apeiron-ului,* conceput de el ca *TO deîov,* puterea de a *TtEpiexew airaura KOLL iravra Kv(3epvâv*[34]*.* Din această perspectivă, formularea pe care Diogene Laertios i-o atribuie lui Thales: *iaxvpoTaTov uv&yict]-Kpareî yăp irâPToop*[35]*,* se clarifică dacă e confruntată cu teoria pitagoreică, relatată de Aetius, conform căreia *'ApâyKT] itEpiXcioduL TO} KOffjx^i*[36]*,* şi cu fragmentul lui Parme-[n]ide: *„Kpafep^ y&P 'ApâyKrj ireCparog hv beanolai*
268
269
atotputernica Necesitate îl reține în legăturile ifnei limite"[37].
Ceea ce a luat locul vechilor divinități primordiale sau personale în doctrina milesienilor, sînt elementele, concepute ca forțe, nepieritoare asemeni zeilor, şi care au, ca şi ei, puteri mai mari sau mai mici, domenii de acțiune irjai mult sau mai puțin întinse. Aceste forțe nu sînt abstracții ce pot fi concepute independent de „locurile" pe care le ocupă, de zona lor de extindere. Fiecare forță se exercită într-uri domeniu bine delimitat, după cum la Homer

diferiții zei îşi au sfera lor, *moira* lor, porțiunea lor de univers asupra căreia doțnnesc [38]. Aceste limite spațiale marchează astfel bornele în interiorul cărora este cuprins* fiecare tip de forță. O *dynamis* apare altfel „dominată" de ceea ce o depăşeşte, o înconjoară, o învățuie, îi stabileşte adică limitele, *peirata.* Ceea ce „domină totul" nu poate fi „limitat" de nimic, ci trebuie dimpotrivă să^ cuprindă totul. Aristotel scrie despre Anaximandru: *„roi Se oțireipov ovk eanv âpxv' e"w y&P &v ocvtov wepcxq,* nu există un *arche* al *apeiron-ului,* fiindcă acesta l-ar limita... Iată de ce el nu are *arche,* dar este *arche-vX* celorlalte lucruri; el învăluie şi guvernează totul"[39]. Melissos din Samos va raționa țn mod asemănător atunci cînd va defini Natura sau Firea: Firea nu poate avea nici *arche* nici *telos: „ âpxw te xai* reXog *exou ovSev ovre aibiov ovte âireipov 'eonv* [40], nimic din ceea *'pe* are început şi sfîrşit nu este etern şi nelimitat". Firea nu poate fi decît una: „Dacă nu ar fi unică, ea ar fi limitată de altceva, ei *iir\ ev ăi\,* ■*Kcpotvd irpbg* âXXo"[41]. Firea este forța supremă: „Nimic nu este mai puternic decît adevărata Fire, *tov yhp] eovroq 6îkq6ivov Kpelaaou ovbev"*[42].

Dar probabil că la Anaxagora apare cel mai clar acest mod de gîndire, care nu separă niciodată, într-un element, *cratos-\x* de care dispune de întinderea pe care o ocupă. Două sînt de fapt trăsăturile ce definesc *Nous-u* lui Anaxagora: el nu are limite şi scapă oricărei dominații; el este *apeiron* şi *autocrates.* în acest amestec universal pe care îl constituie lumea, el este singurul lucru pur, *Kadapoq;* el nu se amestecă niciodată

270

cu nimic şi rămîne unic prin sine însuşi: *povg 8e kanv oc Kcâ avTOKpareg kou. fiifieiKTou ovdeiA. xPVf^aTh oikXa ixovoq âvTbg eir' ewprov eanu[43].* într-adevăr, adaugă Simplicius, lucrurile amestecate cu *Nous-ul* (adică lucrurile care l-ar limita din interior, dacă n-ar fi „pur", aşa cum l-ar limita din afară, dacă n-ar fi *apeiron,* lucrurile susceptibile de a-l „învălui") l-ar putea împiedica să domine totul, aşa cum o face fiind unic/cm *ocv eKdXveu abrbv ră ovfM[ie(ieiynei>a, lliare ixrjdepbg XprjfioiToq Kparzlv bixoiug ug kou fiovov eopra e<p' kavTov.* Simplicius continuă: „Căci el este cel mai subtil, *Xe-ktotoltov* (deci poate pâtrude pretutindeni şi limita totul din interior) şi cel mai pur, *nadapuTaTov* (deci nimic nu-l poate pătrunde spre a-l limita în interiorul său); el cuprinde totul, /cai *laxvei. /j-ijiorop*

în funcție de acest tip de gîndire trebuie înțeleasă mărturia lui Hipolit despre Anaximandru. Nu se mai pune atunci problema alegerii între două interpretări incompatibile după modul de traducere: pămîntul „susținut" de nimic, sau: pămîntul „dominat" de nimic. Este vorba, dimpotrivă, de a şti dacă noțiunea de „a susține" nu implică. în viziunea milesienilor, la fel ca şi cea de „a învălui", referirea la ideea unei puteri sau forțe superioare; dacă, invers, o *dynamis* care are puterea de *cratein* asupra altei *dynamis* nu este concepută ca învăluind-o sau măcar susținînd-o pe aceasta. De altfel, faptul că noțiunile de a învălui şi de a susține sînt strîns legate, astfel încît o forță care o susține pe alta o domină şi o guvernează prin aceasta ca şi cum ar învălui-o, este sugerat şi de un text al lui Aristotel referitor la repausul *apeiron-ului* la Anaxagora: „Anaxagora spune că *apeiron-ul* se susține singur, şi aceasta pentru că este unic, nefiind învăluit de altceva, *oT-qpițuv yăp otVTo <peot. to âireipov tovto 8e, on ev âvrcj)- ăWo yap oî>5ei> TCpiexei-"*[44]--- Nelimitatul, existînd în sine şi prin sine, nu este învăluit de nimic. El se susține pe sine însuşi aşa cum este şi *autocrates.*

Aceste remarci preliminare demonstrează deja verosimili-

271

tatea interpretării lui vtto *nydevbq Kpa* Ch. H. Kahn şi care se referă la noțiunea dominare. Dar nu se poate duce oare mai arătînd că folosirea lui *cratos* şi *cratein* 1 însuşi al formulării, aşa cum se desprim

uj propusă de de *cratos,* puterea de (departe demonstrația, i Hipolit, ca şi sensul le din compararea cu

celelalte mărturii ce la deținem pe ace saşi temă, subliniază certitudinea acestei interpretări? în prima carte din *Respingerea* sa, Hi] lolit nu întrebuințează verbul *npaTciv* decît de două ori. Prin a dată în fragmentul discutat, I, 6; a doua oară, în I, 8 : „Du >ă Anaxagora, soarele şi luna se rotesc pentru că sînt împinse le aer, *ctTroidovfiivovg virb tov bcepoq,* dar luna se învîrte mai r îpede pentru că ea nu

poate domina frigul, Sta *fb p.rj bvvaadai* Folosirea lui *cratein* este aici pe deplin înțarea sa în literatura cosmologică şi rm I, 9, Diels-Kranz corectează textul lui \ S' âepa *KpdTtiv toîi*

iravToq [45] (aerul do: bazată pe versiunea corespunzătoare[1] dir 17, unde *cratein* are chjar sensul de „ prilejul să revenim asupra acestui pa interpretarea lui *TT\V* Se *yrjp elvm JX vr\v,* pământul e suspendat în apr fără a fi susținut de
nimic, chiar dacă nu acceptăm corectai cartea următoare, cartea IV, Hipolit folc *cratos* într-un context astronomic. Duj eScoKCf o *bfJiLiovpyv\o<x<; Tij TUVTOV* < creatorul a conferit dominația mişcării c şi asemănător sieşi". Hipolit continuă putere de dominație, *Kp&wq,* a fost da *Kparăv TOV \j/vxpob.* conformă cu întrebu-Idicală. Să notăm că în ipolit introducînd *TOV* Şriina totul), intercalare Diogene Laertios, II, . domina". Vom avea aj ce priveşte direct *vito bb* ;a lui Diels-Kranz. în seşte din nou termenul ă astronomi: *„KPUTOC;* [al o/iotou *'KCpupopqț.,* revoluție a celui unic „Ei spun că această

r_____ . ă mişcării de revoluție

nu numai pentru că ea le cuprinde şi pe :elelalte, adică planetele, dar şi pentru că ea posedă un astfel le *cratos,* adică o astfel de *dynamis,* încît ea face să se roteasc. o dată cu sine ceea ce îi este opus, atrăgînd prin forța sa, TT *o'iKtiq. laxvl* planetele de la apus către răsărit, ca şi de la rasă it către apus"[46]. Trebuie deci să constatăm că în cel î două cărți care ne-au
272
parvenit, şi care prezintă în introducerea la *Respingerea* propriu zisă a ereziilor, un tablou istoric al doctrinelor filosofilor, Hipolit conferă în mod normal lui *cratein* şi *cratos* valorile pe care aceşti termeni le aveau în scrierile cosmologice şi astronomice la care se referă.
Să revenim la pasajul controversat şi să-l situăm în contextul său. Am văzut cum prezenta Hipolit doctrina lui Thales: totul e creat de apă, adunîndu-se şi divizîndu-se; şi totul este „susținut" de apă, de unde provin cutremurele pe pământ. Aristotel exprima aceeaşi idee cu mai multă precizie, spunînd că, după Thales, e<p' *vdaToq utioBai [TI}V yyv],* pământul este în apă, sau: *bia. TO itXurqv eli>cu, nevovouv âavep t-vkov;* pluteşte pe apă ca un buştean, iar Simplicius *e<p' vbaTog bxădodoti TÎJV yr/v u>OTEp țvkov,* pământul este purtat pe apă ca un buştean[47].
Punctul de vedere al lui Anaximene, pentru care aerul (nelimitat şi învăluind întregul cosmos) a luat locul apei ca element primar, este relatat de Hipolit în modul următor: *„rqv fie y7]v it\oiT£i(xv eivoci eir' âipoQ bxov(xevyiv,bjioioic;* Se *KCU. TIXIOU KOU aeXrjvrjp KQH TOC* âXXa *âoTpa-iravTu yap irvpiva bvTa. e-Kdix^i-oQai TUI* âept Sta 7r\aro?, pământul este plat, susținut de aer; la fel se întîmplă cu soarele, luna şi ceilalți aştri, pentru că toate făpturile de foc plutesc în aer din cauza mărimii lor"[48].
Aerul susține şi poartă deci cu sine tot ceea ce există şi s-a născut pornind de la el (îm special pământul), după cum la Thales apa primordială, din care ieşise pământul, trebuise să continuie să susțină acest pământ, oferindu-i sprijinul fără de care acesta s-ar prăbuşi, neputînd să se susțină singur. Dar acest sprijin este în acelaşi timp o limită, *peras,* de care pământul are nevoie pentru că el nu e nelimitat, *apeiron.* Aflîndu-se astfel mărginit de altceva decît el însuşi, care îl sprijină şi îl învăluie totodată (în spațiu şi timp), pământul nu se poate numi *autocrates,* precum *NOUS-M* lui Anaxagora.
Un alt text al lui Hipolit, ce trebuie apropiat în mod evident
273
de precedentul, clarifică într-o manieră decisivă formularea utilizată de acest autor referindu-se la Anaximandru. în I, 8, Hipolit scrie despre Anaxagora: *TTJU b"e yqv* râ *oxwan irXaTeîap* eirai *KOCL ixepcLP* /xerecopof *8LCC TO fieycdoq* mi *8LOC TO Ut)* eirai *KEVOV Koa 8LCC TO TOP âepoc laxvpoTocTop ovra*
La Anaxagora, ca şi la Anaximene, pământul este plat; el rămîne nemişcat, purtat de aer. Dar explicația este mai detaliată. Pe lîngă aspectul plat, Hipolit mai menționează, de această dată, dimensiunea pământului, absența vidului (adică omniprezența aerului) şi mai ales faptul că aerul, datorită forței sale enorme, poate susține pământul ce se sprijină pe el.
Paralelismul expresiilor nu e mai puțin frapant în pasajul controversat, referitor la Anaximandru. în ambele cazuri, Hipolit foloseşte formulări analoage: *TIJP yy\p civai ^ereuipop* [...], *fxevovaav Se* 6iâ...; *TTJV yy\p wXanap* eirai *KOCL \ktvtiv fiereoopov 8L6C...* pământul este suspendat în aer, imobil...; pământul este plat şi stă în aer. De unde provin această imobilitate, pe de o parte *(yLevovoccp, iieveiv),* şi pe de altă parte, această poziție „în aer" *(neTewpop)?* Anaxagora invocă, în ceea ce priveşte pământul, faptul că e plat şi mărimea sa.

Dar aceste argumente sînt secundare. Cauza fundamentală este aerul care, *prin forța sa superioară,* are puterea să susțină pămîntul; aspectul turtit şi mărimea asigură aerului o „priză" mai bună. La Anaximandru, dimpotrivă, nici forma nici mărimea pămîntului nu intră în joc. Pămîntul rămîne, dintr-o cauză unică şi suficientă, într-o poziție centrală, la egală distanță de tot ce-l înconjoară. Această singură explicație face inutilă orice referire la un sprijin care, dispunînd de o forță mai mare, ar ține pămîntul, *meteoron,* adică l-ar imobiliza în locul său printr-un *cratos,* o forță ce s-ar impune pămîntului cununa din afară. Această noțiune de *cratos,* putere superioară (cf. *ioxvpoTocTOp),* justifică folosirea lui *creîoumene,* chiar dacă în acest *cratos* aspectul subliniat de context este acela al unei forțe susceptibile de a purta pămîntul sprijinindu-l, *ipepCLP 'eitoxovy.ep-qv TT\P yy\p.*
274
Dar să-l părăsim acum pe Hipolit, spre a vedea în ce termeni este formulată la presocratici şi în literatura secolului al V-lea problema raporturilor dintre pămînt şi aerul înconjurător. După Diogene Laertios, Arhelaos considera că apa muiată de căldură, condensîndu-se în partea inferioară sub acțiunea focului, producea pămîntul, iar apoi scurgîndu-se în toate părțile către margini, dădea naştere aerului. De aici provine faptul că pămîntul *virb TOV âepoc; KPCCTEÎTOCL,* iar aerul la rîndul său *birb Tr\q TOV wvpbq irepupopâc; KpaTeÎTcu,* pământul e dominat de aer, iar aerul de circulația focului[50]. Verbul *cratein* capătă aici nuanța de „a conține" ca şi de „a susține", dar ideea esențială rămîne mereu aceea de „a ține, a domina". Se va compara formularea *virb Trjg TOV irvpbg ircpupopâq KpctTeÎTcu* cu textul lui Hipolit, unde *cratos-ul* este conferit în univers chiar *periphorei* celui Neschimbător.
Diogene din Apolonia, reluînd la sfîrşitul secolului al V-lea concepțiile lui Anaximene asupra aerului, ca element primar, nelimitat, producînd universul prin condensare (frig, imobilitate) şi rarefiere (cald, mobilitate), va scrie că „acest aer guvernează şi domină totul, *virb TOVTOP nâvrag KOÎL Kvffeppâodm* /tal *wâuToop KpaTCÎp[51]":* şi va adăuga: „fiindcă pe el îl consider ca pe un zeu, el se întinde pretutindeni, ordonează totul, este prezent în toate". Acest act divin, „puternic, etern, nemuritor şi dotat cu o imensă ştiință"[52] îşi impune măsura sa tuturor lucrurilor *ir&PTwv fierpa exei[53],* în special pămîntului. După Diogene Laertios, Diogene din Apolonia susținea că pămîntul sferic este sprijinit temeninic^peta/ie^f, în centrul său, şi îşi datorează situarea în spațiu, *Tr\v OVOTOLOIP ti\r)<pvîap,* circulației căldurii şi congelării prin frig (adică, în definitiv, aerului)[54]. De fapt, o altă mărturie ne confirmă că, pentru Diogene din Apolonia, pămîntul este efectiv „purtat" de aer, *virb âipoq*
Ecoul acestor doctrine se regăseşte în textele literare care tocmai pentru că nu sînt tehnice, ne informează mai bine decît altele asupra implicațiilor pe care le putea avea pentru marele
275
public vocabularul filosofilor. în *Norii,* Ar a le ridiculiza, teorii de genul celor ale lui pe cele ale lui Anaximene: " "Q SeaTro: 'Aijp, *bg exetg TTJV yr\v jiETewpov ,* O, infinit, ce ții pământul suspendat în văzduji este aici echivalent cu *cratein* în sensul în o divinitate că ea „posedă" un teritoriu, că *"EXEIV TÎJV yy\v țiETtupov* înseamnă „a dat", dar în modul în care o poate face calitate de *8'ea-Kof avat* (stăpîn suveran), în *Troienele,* Hecuba adresează zeilor stil neobişnuit îl derutează pe Menelaijs dezbaterile filosofice:
tofan evocă, pentru ț)iogene şi, implicit,
iare se spune despre JZeusec/îdOlimpul. pământul suspen-o forță invocată în
țipe
p rugăciune al cărei puțin versat în
"fl *yr\g bxviJLtt Kcxirl yrig tx^v ebpctv, bang ITOT' EL av, SvoTOTruoTog* eîSerai
£Î' *'AvckyKT] (fVOEog ELTE VO\jg 0pOTO)V,*
ae
57
aportul
Ce reprezintă această divinitate sau *Ananke* sau *Nous?* Stăpînă a univeri Puterea aerului ce îi serveşte de temeliej deasupră-i, adică o susține, dar o şi dominînd-o.
Dacă trecem de la operele teatrale la face aceleaşi constatări. Citim astfel în *Per,* este sediul aerului şi că aerul este su j^r/f *xat V IV TOVTOV [âepog]* Dar în ce paragraf îşi găseşte locul cea a lui Euripide? în pasajul destinat să este la originea tuturor lucrurilor, că el este cea mai mare şi

mai puternică dintre invizibilă, *ovrog Se yL^yiaTog 'ev rolai SvvâaTqg eanu* [58].
Nu toți filosofii admiteau însă că aerul, *§*
276
tăpîn suveran, Aer "[56] Verbul *echein*
misterioasă numită fie Zeus iului, ea este însăşi lui *Ge* şi tronează învăluie din toate părțile scrierile medicale, vom *Physon* că pămîntul pămfiitului: *aXXa* TE yî?g ox??/xa:. această remarcă, identică cu c emonstreze că aerul guvernează totul, că el toate făpturile, deşi
â T&V
justinînd şi învăluind
pămîntul, îl şi stăpîneşte. Cu titlu de contraargument, să analizăm modul în care ei îşi formulau punctul de vedere. După Hipolit, Xenofon susține că „ TT\V *8e yr\v âireipov clvm* KCU *pLrjtE* UTT' *âepog (*ITJTEVTT[7]*âepog* \w\TE VITO TOV *obpavov itEpiex-eadm",* pămîntul este nelimitat şi nu este învăluit nici de aer, nici de cer"[59]. Un alt fragment precizează sensul formulării lui Hipolit, *„yatrjg fiev* T68E *irslpag ctvic irapa -nwoolv opărui rjepL irpoOTrXâț'op,* TO K&TU 5' e£ *onreipop* «rarm; noi vedem sub picioarele noastre limita superioară a pămîntului, care e în contact cu aerul; dar partea sa inferioară se întinde la infinit"[60]. Dacă pămîntul este în contact cu aerul ce formează astfel limita sa, aceasta se întîmplă numai în partea sa superioară; dedesubt, ceea ce rămîne invizibil şi explică stabilitatea pămîntului, este faptul că el se întinde la infinit. El nu este deci limitat în realitate de aer, care nici nu-l înconjoară şi nici nu-l învăluie. Pentru că este *apeiron* prin rădăcinile sale, pămîntul nu-şi datorează stabilitatea decît lui însuşi. El nu depinde nici de *cratos-ul,* nici de forța aerului. Poziția lui Xenofoh este deci diametral opusă celei a lui Arhelaos pe care Diogene Laertios o reda în aceşti termeni: 17 *iev* _*yv*\\ *virb* TOV *âepog, b Se virb Trțg* TOV *-Kvpbg irspupopâg xpaTEirm,* pământul este dominat de aer, care la rîndul lui e înconjurat de foc[61].
Această comparare de texte pune şi mai bine în evidență originalitatea punctului de vedere al lui Anaximandru. Contrar lui Xenofon, el respinge vechea credință hesiodică într-un pămînt ce ar reprezenta puterea stabilității, pentru că rădăcinile sale se întind în jos *es apeiron,* aerul desfăşurîndu-se exclusiv deasupra solului către cer, în direcția înălțimii absolute. El respinge şi ideea unui pămînt plutind pe nesfîrşitul apelor, din care ar fi apărut. El admite, ca şi Anaximene, că pămîntul este fixat în centrul cosmosului. Pămîntul deci, este înconjurat din toate părțile, învăluit de altceva diferit de sine însuşi. Nu era oare Anaximandru îndreptățit să concluzioneze, după tot ce am [a]rătat, că pămîntul este de asemenea „dominat" de acest element străin care-l învăluie? Aici trebuie acordată mai multă
277
atenție trăsăturilor caracteristice doctrineii acestui filosof. Pentru Anaximandru, ceea ce învăluie şi domină totul în lume nu este unul din elementele ce alcătuiesc cosmosul, nici focul, nici apa sau aerul[62]. Toate mărturiile concordă în a spune că Anaximandru nu recunoaşte nici un element ca *apeiron,* ci că *apeiron*-\x\ este pentru el altceva decît elementele. Poziție incomodă, care a trebuit să apară contemporanilor suficient de paradoxală pentru ca Anaximene să considere că nu-şi poate urma predecesorul asupra acestui aspect. Ce putea fi, într-adevăr, acest *apeiron,* care nu era nici un element anume nelimitat, nici pămîntul, nici aerul, nici apa nemărginită, ci, putem spune, un nelimitat în sine? Cu toate acestea, Anaximandru avea motivele sale, pe care ni le dezvăluie Aristotel, pentru a menține un punct de vedere ce implica în realitate o concepție absolut nouă despre univers. După milesian, dacă oricare dintre elemente ar poseda această infinitate ce e proprie *apeiron-ului,* celelalte ar fi pînă la urmă învinse şi distinse de acesta. Elementele se definesc într-adevăr prin opoziția lor reciprocă: sînt forțe în conflict. Ele trebuie aşadar să se afle mereu unele față de altele într-o relație de egalitate, în egalitate de forță *iaoTrjQ- T7}Q dvuâficoiq*[63], adică, aşa cum scrie Aristotel, „contrariile să se egaleze mereu şi nici una din ele să nu fie nelimitată, *ioâțcw âei Ta.va.vTia., nea fir)* eirai *ev avTwv cnrttpov,* căci dacă puterea unui singur corp este depăşită de a altuia, într-o cantitate oarecare, de exemplu dacă focul este limitat iar aerul infinit, oricare ar fi excedentul de putere a focului asupra aerului în cantități egale, cu condiția ca acest excedent să fie calculabil, se înțelege că, în pofida acestor considerente, infinitul depăşeşte şi distruge finitul"[64]. „Iată de ce, adaugă Aristotel, unii (printre care şi Anaximandru) pun problema unui *apeiron* care nu este nici apa,

nici aerul, şi aceasta pentru ca celelalte elemente să nu fie distruse de acela dintre ele care este *apeiron.* într-adevăr, blementele se contrazic între ele, de exemplu aerul este rece, apa| este umedă, focul este cald; unul dintre acestea să fie *apeirşn,* şi iată-le pe toate
278
celelalte distruse; în fapt, spun aceştia, elementele provin toate din altceva"[65]. Dacă *apeiron-u*\ este acel „altceva" care, posedînd *arche-ul,* învăluie şi guvernează totul, aceasta se întîmplă pentru ca nici un element particular să nu poată monopoliza *cratos*-\x\ şi să impună lumii dominația sa. întîietatea acordată *apeiron-ului* de Anaximandru are drept scop garantarea permanenței unei ordini egalitare în care forțele opuse se echilibrează reciproc astfel încît dacă una din ele domină o clipă, ea va fi dominată la rîndul său, iar dacă una avansează şi se întinde dincolo de limitele sale, ea se va retrage cu cît înaintase pentru a ceda locul contrariului său. *Apeiron-ul* nu reprezintă, ca oricare alt element, o realitate anume, un *Ifoov,* ci fundalul comun tuturor realităților, acel *KOLVOV,* care este la fel de bine aer, foc, pămînt şi apă, fără a fi nici unul dintre ele, • cel care le cuprinde pe toate şi le uneşte între ele, fără a se identifica cu nici unul. Astfel, Aristotel şi Simplicius, atunci cînd trebuie să precizeze care este, de fapt, raportul dintre *apeiron* şi diversele elemente, ei îl definesc nu numai ca *altceva* decît elementele, *ercpov TOVTOOP TI âWo) irapa* râura, ci ca pe mediatorul, intermediarul dintre elemente, *rb (iCTaţv TOVTUV, TO fxera^v 8că TO* euaXXotcorof[66]. Acest mediator, ce reuneşte toate elementele, se prezintă în cadrul unei gîndiri obişnuite să opună categoria lui *KOIVOV* celei lui *Ibt,ov,* şi să identifice pe *KOIVOV* cu *fxeaov,* ca „mijloc" al elementelor, sau centru al acestora, *TO ţieaov avTuv*[67]. „Elementele nu provin dintr-unul singur, notează Aristotel, dar nici din alt corp diferit de ele, care ar fi un fel de *fieoov n* al aerului şi apei sau al aerului şi focului, mai dens în cazul aerului şi focului, mai rarefiat în cazul apei şi aerului"[68]. Aristotel respinge această ipoteză a unui element care ar juca rolul unui „mijloc" şi o face în termeni ce demonstrează clar că paternitatea unei astfel de concepții îi revine lui Anaximandru: acest mediator va deveni efectiv aer sau foc, atunci cînd i se va adăuga un cuplu de contrarii: „Or, observă Aristotel, dintre contrarii, unul este privațiune, de unde rezultă că mediatorul nu poate exista niciodată singur după cum
279
pretind unii adepți ai nelimitatului şi învăluirii, *koirep nveg rb âireipov Kca rb irepiexov."* Nelimitatul, învăluind, guvernînd şi dominînd totul are, deci, după Anaximandru, prin funcția sa mediatoare, valoare de *meson.* Pentru a relua termenii inscripției din Tenos, el reprezintă *irâvreg,* colectivitatea, cosmosul în ansamblul său, şi nu *eicaoToc;,* particularitatea fiecărui element în modul său determinat de existență, în ființa sa individuală. A conferi *cratos-v*\ *apeiron-ului,* înseamnă, aşadar, a face din 'acest *cratos* un *ţvvov,* adică a-l depune la centru. De aceea, guvernarea *apeiron-ului* nu este comparabilă cu o *monarchia,* asemănătoare cu aceea exercitată de Zeus la Hesiod, sau cu apa şi aerul care, în viziunea unor filosofi, au capacitatea de *cratein* asupra întregului univers. *Apeiron-ul* este suveran în maniera unei legi comune ce impune tuturor indivizilor aceeaşi *dike,* menținînd fiecare forță între limitele domeniului său, şi neîngăduind nici o manifestare de forță sau abuz de putere, realizînd astfel ceea ce Alcmeon va numi *isonomia ton dyameon.* în acest sens, a retrage *cratos-ul* elementelor ce alcătuiesc universul spre a-l conferi *apeiron-ului,* înseamnă a înfăptui, în gîndirea cosmologică, o revoluție analoagă cu aceea a lui Maiandrios cînd, acesta refuzînd ca individ să-i domine pe oamenii care sînt *homoioi-i* săi, ia decizia de a pune *cratos-ul* în comun sau, pentru a vorbi în limbajul politic grecesc, să-l depună la centru, proclamînd *isonomia.*

Rolul încredințat *apeiron-ulm* de Anaximandru: a face posibil un univers bazat pe echilibrul forțelor, reciprocitatea pozițiilor, ducea astfel la reprezentarea cosmosului după o schemă spațială circulară în care centrul, şi nu noțiunea de sus sau jos, constituie punctul de referință. Sub regimul *apeiron-ului,* toate elementele trebuie să conveargă, toate aşa-numitele *dynameis* să graviteze în jurul aceluiaşi punct central. Acest centru reprezintă, prin chiar centralitatea sa, ordinea egalitară ce guvernează ansamblul sistemului cosmic; el exprimă tipul de echilibru ce domneşte şi este întruchipat de *apeiron.*

Ceea ce defineşte efectiv centrul este *isorropia* sau, *homoio-tes-ul* său, *isotes-ul* său, după cum ceea ce definea *apeiron-ul* era caracterul său de mediator între diversele elemente.

Putem spune, deci, despre centru, ca şi despre *apeiron,* că el constituie nu atît un anumit punct din spațiul cosmic, un *îbiov,* cît mai degrabă elementul comun ce realizează medierea între toate punctele spațiului, un *KOLPOV* la care se referă toate punctele individuale deopotrivă, şi care le conferă tuturor măsura lor comună. Reprezentînd pămîntul, *Gaia* este desigur un element ca celelalte. Dar în ceea ce priveşte locul său în spațiu, ea ocupă o poziție privilegiată ce o separă de rest. în afară de *apeiron,* care rămîne imuabil şi etern, totul în cosmos este mişcare, schimbare, transformare; totul se deplasează, înaintează şi se retrage. Pămîntul rămîne, dimpotrivă, imobil în locul său. De ce? Pentru că, sub dominația *apeiron-ului,* lumea are de acum înainte un centru, iar pământul ocupă chiar acest centru. Este, deci, inutilă intervenția unui *cratos* suficient de puternic pentru a „guverna" pămîntul şi a-l fixa în poziția de *meteoron.* Astfel va scrie şi Platon: „Dacă pămîntul este în centrul lumii, el nu are nevoie să evite prăbuşirea, nu are nevoie nici de aer sau de oricare altă constrîngere asemănătoare, *ixr]8ev GLVTt) belv fiere âepog irpbg rb pui] ireoeîv nf/re âWrjg âvâyictjg fi-qdeniâg roiavTtiq.* Ceea ce ajunge pentru a-l susține, *OLVTT) îoxeiv,* este similitudinea *(bţjioiorqg)* tuturor direcțiilor universului între ele şi starea de echilibru *fiooppoiria)* a pămîntului. Fiindcă un lucru aşezat în echilibru în centrul unui spațiu *omogen,iff6ppoirov yap irpâyfia, bfioiov nvbg ev ixeaw rediu,* nu va putea în nici un chip, să cadă nicăieri"[69]. A spune că pămîntul este *VTO firjâevbg Kparov\i.ivr\ (v),* înseamnă deci a afirma că fiind în centru, prin urmare în echilibru şi la distanță egală de tot, el nu are, deci, nevoie nici de aer, nici de orice altă *constrîngere* pentru a rămîne unde este. Nici un *cratos* [R]u trebuie să acționeze asupra sa pentru a-l fixa în locul său, deoarece tocmai această poziție centrală îi conferă, o dată cu Privilegiul de a rămîne singurul nemişcat într-o lume în

mişcare, şi pe acela de a nu fi dominat de nimic. Că Hipolit a fost pe deplin conştient de această caracteristică excepțională a centrului, care îl opune tuturor celorlalte puncte ale spațiului, mereu individuale şi, în această calitate, supuse *cratos-ului,* pe cîtă vreme centrul reprezintă elementul comun şi simbolizează,. în strînsă solidaritate cu *apeiron-u\,* non-dominatul, *autocra-tes-u\,* este un fapt ce pare a fi confirmat şi de un alt text al aceluiaşi autor. Expunînd concepțiile lui Arhelaos, autorul nostru scrie: *Tr)v țiev ovv yriv [...] KEÎodoa* 6' *eu neoq obSev [lepog ovacx ccg C'LTTEÎV, TOV ITCXVTOC;*[10]. Situat în centru, pămîntul nu e, ca să spunem aşa, o parte din acest tot care este lumea. Fiecare punct, fiecare element din unjivers, indiferent de locul şi forța sa, este în mod necesar limitat şi individual. Singur *apeiron-ul,* pe care nu-l limitează şi nți-l domină nimic, nu este individualizat. Cu toate acestea, pămîntul nu este o parte ca celelalte. Datorită faptului că e central *(mese, en meso),* el nu este individual, ci comun *(koine, xyne)* şi, în acest sens, omolog cu totalitatea. Aşa se întîmplă, pe planul politic, şi cu Vatra publică care nu este o vatră „privată" ca celelalte, pentru că funcția sa este tocmai aceea de a reprezenta toate vetrele fără a se identifica cu nici una. Ridicată îi) centrul cetății, în acest *meson* unde a fost depus *cratos-u* pdntru ca nimeni să nu şi-l însuşească. Vatra poartă numele d^ *Hestia koine* deoarece simbolizează ansamblul unei comunități politice în care fiecare element individual, sub regimul *isonomiei,* este de acum înainte *homoios* cu toate celelalte.

NOTE

1. „Eirene", VII, 1968, pp. 5-23.
2. G. VLASTOS, *Equality and Justicein Early Greek Cosmologies,* „Classical Philology", 42, 1947, pp. 156- 178; Ch. H. KAHN, *Anaximander* ; *and the Origins of Greek Cosmology,* New York and London, 1960; J. P. VERNANT, *Les origines de la pensee grecq\te,* Paris, 1962, pp. 115 - 126; cf. şi P. LEVEQUE şi P. VIDAL-NAQUEȚ, *Clisthene l'Athenien,* Paris,

1964, p. 77 şi urm. M. DETIENNE, *En Grece archaique: Geometrie, politique et societe,* „Annales E.S.C.", 1965, pp. 425-551.
3. *IG* XII (5), 872, 27; 31; 38; citat în M. DETIENNE, *loc.cit.,* p. 428. Asupra opoziției *\iioov - \hwv ,* cf. HERODOT, VII, 8.
4. HERODOT, III, 142; aceeaşi expresie este folosită pentru Cadmos din Cos (HERODOT, VII, 164) şi pentru Demonax, care, la Cirene către 550, „a depus la mijloc" tot ceea ce posedau regii înainte; *ir&vra rbt irpârepov eîxov ol PaoiKeec tq v-ioov TOI 8iJn$_V 'i6r\Ke* (HERODOT, IV, 161).

5. Cf. PLATON, TIMAIOS, 63 a: „Să presupunem că ar exista, în centrul Universului, un solid în echilibru. Un astfel de solid nu s-ar îndrepta niciodată către vreuna din marginile lumii, pentru că toate sînt la fel pretutindeni. Mai mult chiar, dacă cineva s-ar deplasa în cerc împrejurul acestui solid, de s-ar opri şi s-ar găsi la antipozi, el ar putea să numească acelaşi punct al lumii cîndy'os, cînd *sus."*
6. ARISTOTEL, DE CAELO, 295 b 10-l6, Diels, *F.V.S.[1],* I, p. 88, 1, 5.
7. *Respingerea,* I, 6, *F.V.S.[1],* I, p. 84, 7-8.
8. Cf. H. KAHN, *op. cit.,* p. 76.
9. *Ibid.,* p. 80 şi 130.
10. Jan JANDA, „Eirene", V, p. 205.
11. *Medicina veche,* XIV.
12. *Ibid.*, V.
13. *Despre artă,* VIII, p. 14 şi urm.
14. *Retorica,* II, 1402 a; *Mecanica,* 847 a, 22.
15. Cf. şi ARISTOTEL, *Gen. Corrupt.,* 331 a 28-35 şi 331 b l-l2; PLATON, TIMAIOS, 56 e - 57 c.
16. Ar trebui menționate şi acele *KparevTod (Iliada.* IX. 214). suporturi metalice destinate să susțină frigările? Cuvîntul a fost legat de *Kparea* dar şi de *Kpâi).* Asupra lui *KpoLnirEboQ,* opus unui micenian *aa.pa.Tv5oQ* (moale, neînchegat, despre calitatea solului), după cum *KparodnovQ,* caracterizînd mersul sigur, stabil al unui animal, s-ar opune lui *ootpctnovQ,* cu picioarele nesigure, cu mersul şovăitor, cf. L. DEROY şi M. GERARD, *Le cadastre rnycenien de Pylos,* Roma, 1965, pp. 75-76.
17. HESIOD, *Tlieogonia,* 117. Despre *Chaos,* abis fără fund, fără direcție, cf. *fitya x&o/ia* din versurile 740-743 ale *Theogoniei.*
■ 18. *Ibid.,* 885.
19. HESIOD, *Tlieogonia,* 868 şi urm.; PHERECIDE DIN SIROS în ORIGENE, împotriva lui Celsus, VI, 42, *F.V.S.,* p. 49, 23-26; PINDAR, *Piticele,* I, 36-55; ESCHIL, *Prometeu înlănțuit,* 364 şi urm.; VALERIUS FLACCUS, *Argon,* IV, 515 şi urm.
20. HESIOD, *Tlieogonia,* 809.

■»ife- ':-V 'X
21. *Ibid.,* 730-731.
22. *Ibid.,* 81l-813.
23. Cf. G. VLASTOS, *Gnomon,* 27, 1955, p. 74 şi urm. ; H. FRĂN-KEL, *Dichtung und Philosophie desfrilhen Griechentums,* pp. 139-l51.
24. HESIOD, *Theogonia,* 383 şi 403.
25. HIPOLIT, *Respingerea,* I, 1.
26. ARISTOTEL, *Metafizica,* 1091 a 33-b 7.
27. HESIOD, *Theogonia,* 115-l16.
28. Ibid., 49: Zeus este *pepraTcx; Beâv KpotTei re tieyioTOQ;* 71 şi 73: Zeus e/i/3aaiXe0ei... *K&preiviKijiJoct;;* cf. 465; 490; 496; 506; 837; 883; 892; 897.
29. *Iliada,* XIV, 246; XIV, 200 şi 301.
30. *Iliada,* VIII, 17 şi urm.; XV, 108; 164-l65; XXI, 190.
31. Asupra valorii lui *periechein* însemnînd totodată a învălui şi a hrăni, a germina, a domina, cf. ZELLER-MONDOLFO, *Lafilosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* I, 2, Firenze, 1950, p. 62 şi 4, p. 179.
32. XENOFON în ARISTOTEL, *de Melisso, Xenophane, Gorgia,* 977 a 27, Bekker, *F.V.S.[1],* I, p. 117, 27-28.
33. AETIUS, I, 3, 4, *F.V.S[7],* I, 95, 17-l9.
34. ARISTOTEL, *Fizica,* 203 b 11, *F.V.S.[7],* I, p. 85, 14.19. Asupra echivalenței *Kparelv - KvHepvâv,* cf. DIOGENE DIN APOLONIA, fr. V, Zafiropulo, *F.V.S.[7],* II, p. 61, 5-6: „Consider că prin aer *-KOLVTOIQ KCU KvPepvâodcti* rai *irctvTuv «parşiv."* Citim de asemenea şi în *Peri Diaites,* I, X, 21 şi urm. : *TO deppoTctTov KOil icxvpOTOiTov irî)p, otrep T&VTUV*
, Sierov âxacror *KOLTO. <pvoiv I...I TOVTO TOLVTCX 5ia ir&vroc;*
35. DIOGENE LAERTIOS, I, 35, *F.V.S.[7],* I, p. 71, 12-l3.
36. AETIUS, I, 25, 2.
37. PARMENIDE, fr. VIII, 3l-32, *F.V.S.[7],* I, p. 237, 10-l1.
38. Cf. *Iliada,* IV, 189 şi urm.
39. ARISTOTEL, *Fizica,* 203 b 7 şi urm.
40. MELISSOS, IV, în SIMPLICIUS, *Fizica,* 110, 2.
41. *Ibid.,* în SIMPLICIUS, *Fizica,* 110, 5; cf. MELISSOS, VI: Dacă Firea este *apeiron,* atunci ea trebuie să fie unică. Pentru că dacă ar fi două, ele n-ar putea fi nelimitate, ci ar fi limitate una față de alta.
42. MELISSOS, VIII în SIMPLICIUS, *De Caelo,* 558, 19, 5.
43. în SIMPLICIUS, *Fizica,* 164, 24 şi urm., *F.V.S.[7],* II, p. 37, 18 şi urm.; cf. PLATON, *Cratylos,* 413 c: *Nons-ul* lui Anaxagora, care nu se amestecă cu nimic şi guvernează totul, este nondo-minant, independent, *avTOKpârup.* Despre semnificația lui *abrog eit'*
v, cf. observațiile lui A.J. FESTUGIERE în ediția sa din HIPO-
CRATE, *Medicina veche,* Paris, 1948, 47 şi urm. '44. ARISTOTEL, *Fizica,* 205 b.
45. *F.V.S.[1],* II, p. 46, 1, 10-l1.
46. HIPOLIT, *Respingerea,* IV, 8.
47. *F.V.S.[1],* I, p*. 77, 38; 78, 2.
48. *Respingerea,* I, [7]; *F.V.S.[7],* I, p. 92, 1l-l3.

49. *Respingerea,* I, 8; *F.V.S.[1],* II, p. 16, 9-l1.
50. DIOGENE LAERTIOS, II, 16, 17; *F.V.S.[7],* II, p. 45, 10-l1.
51. Fr. V, *F.V.S.[1],* II, p. 61, 5-7.
52. Fr. VIII, *F.V.S.[7],* II, p. 66, 4-5.
53. Fr. III, *F.V.S.[7],* II, p. 60, 13.
54. DIOGENE LAERTIOS, IX, 57, *F.V.S.[7],* II, p. 52, 6.
55. Scol. la Basil.Marc 58, *F.V.S.[7],* II, p. 54, 9.
56. *Norii,* 264.
57. EURIPIDE, *Troienele,* 884, şi urm. „O, tu, temei al Gliei, ce pe Glie îți ai lăcaşul, oricine ai fi, tu, Care eşti greu de cunoscut, o, Zeus, Fie că eşti necesitatea firii,
Fie că eşti doar cugetul senin Al oamenilor, te slăvesc. (Trad. Dan Botta, Buc. ESPLA, 1958, p. 612)
58. PERI PHYSON, III, 29-31. Cf. şi concluzia paragrafului: „S-a spus deci cum aerul, dintre toate elementele, este plin de forță".
59. HIPOLIT, *Respingerea,* I, 14; *F.V.S.[7],* I, p. 122, 36.
60. Fr. B 28, *F.V.S.[7],* I, p. 135, 16-l7. $
61. DIOGENE LAERTIOS, II, 17; *F.V.S.[7],* II, p. 45, 10.
62. După cum observă pe drept cuvînt Michael C. Stokes, ceea ce „înconjoară" pămîntul la Anaximandru, nu este *apeiron-ul,* ci aerul; iar aerul, la fel ca orice element individual, nu posedă *cratos-ul* asupra universului, şi nici nu domină celelalte elemente. *Apeiron-ul* nu învăluie direct pămîntul de care nu se află în imediată apropiere. *Apeiron-ul* învăluie cosmosul în ansamblul său, ca totalitate a elementelor: „ [Nelimitatul] nu învăluie direct pămîntul în imediata apropiere, ci învăluie întregul univers - şi celelalte universuri dacă mai există altele. El se află în afara cosmosului nostru, şi nu se manifestă ca o entitate din interiorul său [...]. De aceea chiar dacă Nelimitatul continuă să existe probabil şi după ce procesul cosmogoniei s-a încheiat, el nu face aceasta din interiorul lumii, şi nu învăluie pămîntul precum aerul din cosmologia lui Anaximene." Michael C. STOKES, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies II,* „Phronesis", VIII, 1962, pp. 30-31.
284
285
63. ARISTOTEL, *Meteorologia,* 340 a 16; cf. Ch. H. KAHN, *op. cit.,*
p. 187.
64. ARISTOTEL, *Fipca,* 204 b, 13-l9.
65. *Ibid.,* 204 b, 24+29. . .
66. Se vor găsi textele adunate în Ch. H. KAHN, op. cit., p. 36 şi discutate la p. 44 a aceleiaşi lucrări.
67. ARISTOTEL, *Fizica,* 205 a, 27.
68. ARISTOTEL, *den. Corrupt,* 332 a, 19-25.
69. PLATON, *Phaidon,* 108 a - 109 a.
70. HIPOLIT, *Respingerea,* I, 9.

Spațiul şi organizarea politică în Grecia antică

Prin personajul *Clistene Atenianul* — acesta este titlul ultimei lor lucrări - P. Le"vâque şi P. Vidal-Naquet au încercat să definească sensul unei mutații în viața socială a vechilor greci[l]. Cartea lor despre Clistene nu este o biografie, care ar fi de altfel imposibil de scris din lipsă de documente. Ea nu se limitează însă numai la o discuție critică a reformelor atribuite Alcmeonidului şi cronologiei acestora. Pentru a înțelege revoluția clisteniană, autorii au trebuit să extindă cadrul anchetei şi să situeze mărturiile de care dispuneau într-un context istoric de dimensiuni vaste şi multiple. De fapt, studiul lor are ca obiect *polis-nl* grec din ultimii ani ai secolului al VI-lea, cu transformările ce se petrec în el la diverse niveluri. Cu toate acestea, ei au ştiut să delimiteze această materie atît de amplă, punînd încă de la început problemele esențiale şi definind perspectivele de cercetare ce trebuiau să le permită să răspundă la ele. Era vorba de a depista, şi apoi de a explora acele sectoare ale vieții sociale în care schimbările, asociate cu numele lui Clistene, sînt atestate în modul cel mai clar, şi unde istoricul are şansa de a le putea evalua amploarea cu precizie.
Reformele lui Clistene se situează pe planul instituțiilor. Ele au stabilit cadrul în care s-a desfăşurat viața politică a Atenei clasice. Mai mult decît despre o transformare, trebuie să se vorbească, referitor la ele, de o instaurare a politicului, de
287
apariția planului politic propriu-zis în existența socială a vechilor greci. De la Solon la Clistene, se constată că toate conflictele ce divizează cetatea se exprimă în alți termeni. Ele nu numai că s-au modificat, ele s-au deplasat: centrul de gravitație al dezbaterilor nu mai este acelaşi, jocul forțelor antagoniste se desfăşoară într-un context diferit. Să subliniem mutația cea mai semnificativă în această privință. Se trece de la domeniul economic la acela

al instituțiilor civice, problema datoriilor şi a pămîntului, pe primul plan la Solon, fiind eclipsată de o altă chestiune: cum să se creeze un sistem instituțional care să permită unificarea grupurilor umane separate încă prin statute sociale, familiale, teritoriale, religioase, diferite, cum să fie smulşi indivizii din vechile solidarități, din apartamentele lor tradiționale, pentru a-i constitui într-o cetate omogenă, alcătuită din cetățeni asemănători şi egali, avînd aceleaşi drepturi în a participa la gestionarea treburilor obşteşti.
Surprindem aici o cotitură în istoria societăților antice. Prin constituția clisteniană, cetatea devine democratică; ea se realizează, oarecum, într-un mod conştient. Noțiunea de *isonomia,* ce datează dintr-o epocă în care democrații şi oligarhii, aliați împotriva puterii tiranilor, nu se configurau încă destul de pregnant, capătă acum un sens nou, o valoare politică clar definită. O anumită trăsătură subliniază această promovare a politicului, concept ca principiu motor ce reglează exercitarea colectivă a suveranității. Pe timpul lui Solon, cetățile în criză apelează la un personaj dotat cu anumite aptitudini excepționale: arbitru, legislator străin desemnat adesea de către oracol, tiran. Idealul *isonomiei* implică dimpotrivă faptul că cetatea îşi rezolvă problemele datorită funcționării normale a instituțiilor sale, prin respectarea propriului său *nomos.*
Cu o rigoare a cărei îndrăzneală a fost relevată, Clistene trasează cadrul politic în care grecii din epoca clasică şi-au situat şi exercitat activitatea lor socială. Făcînd din om în mod esențial un cetățean, dedicîndu-se cu tot ce are mai bun vieții
publice, acest cadru a conferit comportamentelor, valorilor, psihologiei umane o fizionomie particulară, aşa cum a atribuit şi vieții în grup stilul său propriu.
O mutație ce influențează astfel cadrul vieții în societate şi care orientează acele activități umane considerate a fi cele mai importante, îl implică pe om în ansamblul său. Autorii au înțeles foarte bine acest lucru, încercînd să sublinieze aspectele mentale ale unei reforme în care ei văd un act atît politic cît şi intelectual. Lucrarea lor se subintitulează: *Eseu asupra reprezentării spațiului şi timpului în gîndirea politică greacă de la sfîrşitul secolului al VI-leapînă la moartea lui Plafon.*
Glotz observase deja spiritul geometric ce patronează reformele clisteniene[2]. La rîndul nostru am încercat să punem în relație caracterul geometric al cosmologiei şi ştiinței elene -contrastînd cu caracterul aritmetic al gîndirii ştiințifice din Orient - cu organizarea cetății ca spațiu politic omogen, în care numai centrul are valoare privilegiată, tocmai prin faptul că, în raportarea față de el, toate pozițiile diverse ocupate de cetățeni apar simetrice şi reversibile[3]. Autorii reiau ancheta cu exigențele istoricilor preocupați să nu admită existența unei legături între dou'ă fapte de civilizație decît în măsura în care documentele permit surprinderea punctului lor de incidență .în succesiunea concretului istoric. Această dorință de precizie, în loc să limiteze cercetarea, o lărgeşte. Dacă reformele lui Clistene sînt înainte de toate ecoul unei profunde transformări a spațiului civic, ele pun în mişcare şi alte categorii: organizarea timpului, sistemele numerice.
Spațiu, timp, număr: schimbările se petrec în mod omogen, urmînd traiectorii al căror paralelism este evident. Contrastînd cu vechile reprezentări spațiale, temporale, numerice, încărcate de valori religioase, se elaborează noile cadre experimentale, răspunzînd necesităților de organizare ale lumii cetății, această lume pur umană în care cetățenii deliberează şi decid ei înşişi asupra problemelor lor comune.
288
289
Ceea ce se observă mai întîi la reformele clisteniene este preponderența decisivă a principiului teritorial asupra principiului gentilic în organizarea *polis-ului.* Cetatea este proiectată după o schemă spațială. Triburi, tritii, deme sînt toate desemnate pe pâmînt ca tot atîtea realități ce se pot înscrie pe o hartă. Acest spațiu are un centru, oraşul, ce constituie într-un fel nucleul omogen al Aticei, şi în care fiecare trib este reprezentat. Chiar în centrul oraşului, *agora,* reorganizată şi remodelată, formează un spațiu public, clar circumscris, delimitat de acum înainte prin borne. Pe *agora* se ridică *Bouleuterion-nl,* sediul *Boule* a celor Cinci Sute, alcătuită din reprezentanții fiecărui trib care, prin rotație, exercită pritania, adică prezidează şedințele *Ecclesiei* cu privilegiul de a locui în acest răstimp în Vatra comună. Modificările semnificației centrului care, din simbol religios

(Hestia, zeița căminului), devine simbol politic (vatra comună a cetății, *Hestia koine)* sînt evidențiate aici, considerăm noi, într-o manieră frapantă[4]. în centrul Cetății, *Hestia koine* păstrează amintirea vetrei familiale: altarul casnic, statornicit în glie, înrădăcinează casa omenească într-un punct definit al pămîntului; diferențiază fiecare *oikos,* conferindu-i calitatea sa religioasă individuală, închide grupul familial în el însuşi şi îl menține pur în afara oricărui contact străin[5]. Devenind *comună,* fiind ridicată în spațiul public şi deschis al *agorei,* şi nu în interiorul locuințelor private, adăpostind în persoana pritanilor această *Boule* ce întrupează ansamblul cetății, vatra simbolizează de acum înainte centrul ca reprezentant colectiv al tuturor caselor ce constituie *polis-ul.* Centrul se înscrie într-un spațiu alcătuit, desigur, din părți diferite, dare care îşi vădesc toate similitudinea lor, simetria lor, echivalența lor fundamentală prin raportul comun cu acest centru unic care este *Hestia koine.* Centrul reproduce în spațiu aspectele omogenității şi egalității, şi nu ca pînă acum, pe cele ale diferențierii şi ierarhiei. Să mai adăugăm că prin contactul cu realitățile politice pe care trebuie să le exprime, simbolul centrului se desprinde de reprezentările religioase cu care era
290
asociat pînă acum. P. LeVeque şi P. Vidal-Naquet vorbesc în această privință, aşa cum am considerat şi noi că o putem face, despre laicizare. Termenul a fost discutat[6]. Ne putem, desigur, întreba dacă el nu este puțin anacronic. Autorii lui *Clistene Atenianul,* după ce au scris că reforma clisteniană este profund laică, au, deci, dreptate să adauge: „în măsura în care poate exista un stat laic în secolul al VI-lea". Cu toate acestea, dacă vocabularul nostru este puțin adecvat, iar categoriile noastre contemporane traduc într-o manieră imperfectă raporturile dintre politic şi religios la vechii greci, aceasta nu înseamnă că noțiunea de centru, aşa cum apare ea în simbolismul politic al Vetrei comune, nu a căpătat un caracter pozitiv şi abstract foarte pronunțat. Vatra şi-a pierdut relațiile sale chthoniene, implicațiile sale cosmice; ea exclude misterul. „Oamenii, scrie L. Gernet, ordonează acest spațiu după bunul plac, amenajează matematic un teritoriu care poate fi oarecare: centrul este arbitrar, dacă nu teoretic; o vatră este deplasată după voie"[7]. Dacă ne aflăm încă, cu Vatra comună, într-un context religios, este vorba de o formă nouă de religie, de o religie ea însăşi politică, iar în echilibrul acestor doi termeni, ultimul are ponderea cea mai mare, cu acel caracter „rațional şi aproape planificat"[8] pe care grecii l-au conferit atît de timpuriu domeniului politic. Orice magistratură, se relevă - şi pe drept cuvînt -, păstrează un caracter religios. Acest adevăr îşi are şi alternativa sa. După Clistene, anumite funcții sacerdotale, a căror importanță nu va înceta să crească de-a lungul secolelor V şi IV, sînt autentice magistraturi. Fapt semnificativ, şi pe care autorii îl remarcă în mod just: se pare că de la Clistene datează instituția sacerdoțiilor tribale, sacerdoții anuale, trase la sorți din totalitatea corpului civic după acelaşi sistem de numire ca la magistraturile cu funcție pur politică şi pe care am numi-o astăzi profană. Aceste sacerdoții civice contrastează cu vechile sacerdoții gentilice, privilegii ale anumitor *gene,* deținători de secrete religioase şi legați de culte locale. Dacă nu se ține seama, în religia greacă, de aceste clivaje sau de aceste opoziții.
291
nu se mai poate înțelege dezvoltarea sofisticii în secolul al V-lea, a cărei gîndire politică demonstrează un realism aproape provocator, nici raționalismul lucid de care dă dovadă un istoric ca Tucidide.
Elaborării unui spațiu abstract, legat de organizarea politică, îi corespunde crearea unui timp civic, constituit după aceleaşi exigențe. Sîntem îndreptățiți să legăm de numele lui Clistene calendarul pritaneic care, de-a lungul istoriei ateniene, se va opune calendarului religios. Fie că acest calendar a stabilit un an de 360 de zile (10 pritanii de 36 de zile) sau de 366 de zile (6 pritanii de 37 de zile, 4 pritanii de 36), el se modelează mereu după cele 10 triburi teritoriale ce trebuie să se succeadă în administrarea cetății. Aşa cum observă autorii: „Organizarea timpului este copiată după cea a spațiului: a deține pritania, înseamnă, pentru un trib, a ocupa o astfel de poziție în decursul unui an politic şi a delega 50 dintre membrii săi la vatra comună, care este inima *polis-ului* (p. 23)." Ca şi spațiul, şi acest timp civic (contrar timpului religios, ritmat prin sărbători ce segmentează ciclul anual în tranşe temporale diverse calitativ, iar uneori chiar net opuse) se caracterizează prin omogenitatea sa. Din punct de vedere politic, toate perioadele timpului civic sînt echivalente, interschimbabile.

Ceea ce defineşte o pritanie, nu este o calitate temporală particulară, ci omologia sa în raport cu ansamblul. S-a trecut de la un sistem temporal la un altul, care este, în multe privințe, contrar primului.
Organizare politică, spațiu civic, timp pritanie sînt toate ordonate şi măsurate prin numere. Mai întîi trei, expresia totalității, dar mai ales cinci şi zece care joacă un rol privilegiat în reformele clisteniene. Ce semnificație trebuie atribuită acestor preferințe? Să admitem oare, aşa cum sugera Glotz, o influență a speculațiilor politico-mistice ale Pitagoricienilor? Investigația autorilor duce la un răspuns negativ asupra celui de-al doilea aspect. Alegerea numărului zece este de un interes special pentru problema noastră, pentru că stabilind numărul triburilor la zece, Clistene îşi propunea în mod deliberat, conform
292
mărturiei lui Aristotel, să îndepărteze numărul doisprezece, care fusese înainte cel al tritiilor, în cadrul cărora se distribuia totalitatea cetățenilor. Adoptarea unui sistem zecimal în locul unui sistem duodecimal era totuşi împotriva întregii tradiții politice ioniene. Ea se lovea probabil şi de anumite habitudini de gîndire înrădăcinate în religie (cele douăsprezece luni din calendarul religios, cei doisprezece mari zei din panteon). Probabil încă de la începutul secolului al Vl-lea, exista, în mod contrastant, un sistem numeric acrogonic - numit convențional herodiah - al cărui caracter zecimal şi bazat pe cifra cinci, este evident. Se poate crede că folosirea acestui sistem numeral a corespuns, într-o largă măsură, răspîndirii monedei şi la nevoie unei contabilități scrise. Trebuie amintit aici rolul pe care l-a jucat scrierea la originile cetății. Pusă în văzul tuturor prin însuşi faptul redactării sale, formularea scrisă iese din domeniul privat pentru a se situa pe un alt plan: ea devine bun comun, lucru public; ea priveşte de acum înainte în mod direct colectivitatea în ansamblul ei; ea face parte oarecum din politic. Preferința lui Clistene pentru 5 şi 10 s-ar explica atunci foarte simplu: omul de stat atenian utilizează sistemul numeric pe care scrierea îl trecuse deja în domeniul public şi care se opunea sistemului duodecimal prin folosirea sa în viața cotidiană, prin caracterul său profan.
Coerența reformelor clisteniene, subliniată în repetate rînduri de istorici pe planul instituțiilor, nu se vădeşte mai puțin frapantă la nivelul structurilor mentale. Mutația politică este semnul unei schimbări în universul intelectual. Se pun atunci două probleme. Care sînt, în domeniul social, factorii care au putut juca un rol determinant în aceste transformări? în ce măsură se poate stabili, în al doilea rînd, o legătură între noul ideal politic al *isonomiei,* implicînd o viziune geometrică a cetății, şi alte creații ale geniului grec în domenii diferite ale culturii?
293
Răspunsul la prima întrebare aducea în discuție întreaga istorie economică şi socială a Atenei arhaice. Se subînțelege faptul că autorii nu puteau să trateze, şi nici măcar să abordeze, o temă atît de vastă. Ei şi-au limitat ambiția la a defini mai bine locul şi rolul special al Alcmeonizilor în această Atena a secolului al Vl-lea, unde jocul politic era dominat de rivalitatea marilor *gene* nobiliare. Deşi familie aristocratică, Alcmeonizii s-au aflat oarecum „marginalizați" şi aproape mereu în opoziție cu celelalte neamuri de vază. De la asasinarea lui Cylon, în a doua jumătate a secolului al VH-lea, asupra lor atîrnă un blestem religios a cărui amintire este reîmprospătată periodic de către adversarii zeloşi, şi care îi sorteşte, în cetatea incipientă, funcției eretice, după cum spun autorii. Statțitul special al acestei mari familii eretice, exilurile sale, legăturile pe care le stabileşte cu Delfi, politica sa externă de prestigiu şi de alianță, iată tot atîtea fapte ce luminează dublul caracter al reformei clisteniene: în timp ce pune bazele democrației, îhtr-un mod atît de nou, ea păstrează, din fidelitate pentru tradițiile familiale, anumite structuri vechi în spirit aristocratic, precpum Aeropagul sau clasele censitare. Autorii consideră însă că pbt duce analiza mai departe. Cînd Herodot întrebuințează, vorbihd de Clistene, formularea: „el a trecut poporul *(demos)* în partidul său"[9], vocabularul acestuia demonstrează cît de mult sie situează încă politica clisteniană în cadrul rivalității tradiționale a *gene*-\o*x* aristocratice. Cu toate acestea, acest *demos,* pe| care Alcmeo-nidul încearcă să-l ataşeze cauzei sale, deja nu rpai este acelaşi de pe timpul lui Pisistrate şi pe care acesta îşi sprijinea puterea: locuitorii demelor rurale opuşi cetățenilor din *astu.* între Pisistrate şi Clistene, s-a dezvoltat un *demosl* urban ce s-a constituit în „clasă politică". Clistene vrea să-şij ralieze tocmai acest *demos* urban, pe care îl

va integra în stat prin reforme ce dau oraşului, ca atare, mai multă pondere în echilibrul forţelor politice. Această poziţie de conducere pe care o jocupă de acum înainte oraşul în centrul noului spaţiu civic nu era însă menită să ruineze puterea tuturor familiilor vechi. EupatHzii, după cum
294
se ştie, s-au autodefinit ca aceia care locuiesc în oraş, spre deosebire de ţărani. în secolele al V-lea şi al IV-lea, nobilii vor mai locui încă efectiv în demele urbane. Aşadar, mai ales „seniorii" locali sînt cei vizaţi de noua organizare politică, precum şi individualismul lor care este sfărîmat. Eupatrizii de la oraş nu sînt excluşi din stat; ei sînt integraţi în democraţie. Aceste observaţii, privind apariţia unui *demos* urban, alcătuit din meşteşugari şi negustori, alături de nobilimea orăşenească, sînt desigur întemeiate. Poate, însă, că ar trebui adăugat, pentru a situa aceste remarci în lumina cea mai exactă, că o constituţie ca aceea a lui Clistene îşi propune tocmai să depăşească opoziţia dintre sat şi oraş şi să edifice un stat care să ignore în mod deliberat, în organizarea tribunalelor, a adunărilor şi magistraturilor, orice deosebire între orăşeni şi locuitorii zonelor rurale. Acesta este adevăratul sens al „amestecului" pe care Clistene a voit să-l realizeze din toate elementele vechi ce compuneau înainte cetatea. Chiar dacă, în această epocă, oraşul serveşte deja de reşedinţă meşteşugarilor şi negustorilor ce formează un *demos* urban, chiar dacă el implică un gen de viaţă şi moduri de activitate particulare, ceea ce îl defineşte în principiu nu este o formă specială de habitat, nici o categorie aparte de cetăţeni, ci faptul că el adună în centrul teritoriului ca într-un singur nucleu, toate clădirile civile şi religioase care sînt legate de viaţa comună a grupului, tot ceea ce este public în opoziţie cu ce este privat. în cadrul constituţiei clisteniene, nici orăşeanul ca atare, nici săteanul ca atare nu-şi află locul în reprezentarea *politeiei.*
într-o lucrare consacrată în special definirii aspectelor intelectuale ale unei reforme politice, a doua problemă: raporturile dintre revoluţia clisteniană şi alte modificări mentale -, capătă o importanţă deosebită. Autorii au abordat-o în diverse moduri, relevînd foarte explicit dificultăţile pe care le ridică soluţionarea sa din perspectiva proprie istoricilor.
în eseul nostru, *Originile gîndirii greceşti,* sublimasem
295
concordanţa izbitoare dintre cele două modele: modelul cosmologic care orînduia structurarea universului fizic la primii filosofi din Ionia, în special la Anaximandru unde apare cel mai clar; modelul politic ce patronează organizarea cetăţii şi care îşi găseşte în *politeia* clisteniană expresia cea mai desăvîrşită. în ambele cazuri, constatăm aceeaşi orientare geometrică, o schemă spaţială analoagă, în care centrul şi circularitatea sînt valorificate în măsura în care pun bazele, între diversele elemente în interacţiune din cosmosul natural sau uman, unor relaţii cu caracter simetric, reversibil, egalitar. Această analogie structurală era confirmată de folosirea, în gîndirea fizică şi politică, a aceluiaşi vocabular, de recurgerea la aceleaşi instrumente conceptuale. Analiza noastră era structurală; ea compara nişte modele; ea le aborda în acele aspecte în care le putem surprinde în forma cea mai elaborată. Totuşi, modelele la care ne referearn aparţineau unor perioade distincte (prima jumătate şi sfîrşitul secolului al Vl-lea) şi unor sectoare diferite ale lumii greceşti (Milet şi Atena). Această dublă distanţă nu ni se părea că pune în discuţie apropierea pe care o încercasem: pe de o parte, un text de Herodot relatînd o propunere a lui Thales la adunarea panoniană, arăta că geometrismul gîndirii fizice a miîesienilor avea implicaţii politice directe[10]; pe de altă parte, la in Alcmeon, noţiunea politică de *isonomia* exprima, între forţe fizice opuse, echilibrul pe care se sprijină, după Anaximandru, ordinea universului. în sfîrşit, dacă comparam, la cele două capete ale lanţului, cosmologia lui Anaximandru şi constituţia clisteniană, arătam şi verigile intermediare: textul politic, privind *isonomia,* pe care îl apropiam prin vocabular, noţiuni de bază, concepţie generală, de fragmentele cosmologice ale lui Anaximandru, nu aparţine Atenei clisteniene: el este pus, de Herodot, pe buzele lui Maiandrios adresîndu-se, către 510, concetăţenilor săi din Samos[11].
Aceste precizări, însă, deşi valabile, considerăm noi, la nivelul unei analize socio-psihologice, nu puteau satisface nişte istorici preocupaţi să discearnă mai bine, în ţesătura faptelor

296
istorice, traiectoria efectivă a influențelor. „Problema, scriu autorii, este de a şti dacă *isonomia* clisteniană şi reprezentarea cosmosului, aşa cum apare el la milesieni, sînt două fenomene paralele, fără puncte de contact între ele, sau dacă, dimpotrivă, universul mental al lui Anaximandru era susceptibil de a fi înțeles de către fondatorul noii cetăți" (p. 80). P. LeVâque şi P. Vidal-Naquet reiau deci investigația şi o urmăresc pe mai multe planuri. într-un prim demers, ei cercetează care au fost de fapt modelele omului de stat atenian. Mai mult decît de la străMoşul şi omonimul său, tiranul din Siciona, Alcmeonidul pare a se inspira din anumite aspecte ale *Rhetrei* lui Licurg, cu diviziunile sale locale, cu ale sale *obai,* servind drept cadru armatei *Egalilor** Două episoade par însă caracteristice autorilor pentru climatul intelectual şi politic în care trebuie situată generația lui Clistene. Primul este tocmai cel pe care îl relatam după Herodot, şi care se referă la propunerea făcută de Thales Adunării Panionionului, către 547, de a crea la Teos un *Bouleuterion* unic, pentru că această insulă este „în centrul Ioniei"[12], *iieoov 'luvir\q.* Chiar textul lui Herodot impune apropierea de Clistene pentru că foloseşte, pentru a indica noul statut al diverselor cetăți în raport cu acest centru de acum unic al ionienilor, termenul de deme, în sensul pe care avea să-l capete după reformele Alcmeonidului. Al doilea fapt pe care autorii îl adaugă la dosarul chestiunii, ne vine tot de la Herodot. Către 550 cireneenii, urmînd sfatul primit de la Delfi, îi cer lui Demonax să le dea o constituție. Demonax restrînge prerogativele regale la domeniul pur religios şi situează toate celelalte atribuții „la mijloc pentru popor", *eq iieaov* râ *drjixy[13].* Reforma este un exemplu, printre altele, al experimentelor ce au fostv încercate în aceste moduri de laboratoarele politice care erau, în secolul al VI-lea, cetățile coloniale şi care au cunoscut forma cea mai radicală, desigur, în regimul comunist întemeiat la începutul secolului în insulele Lipari de către supraviețuitorii expediției conduse de Pentathlos. între inițiativa lui Clistene şi o întreprindere colonială, paralelismul este cu atît mai izbitor
297
atunci cînd Alcmeonidul, care se ştie de ce sprijin se bucurase la Delfi, conferă, în cadrul religiei civice pe care o reorganizează, un loc privilegiat celor zece eroi fondatori, cei zece Arhegeți, pe care Pitia îi desemnase ca eponimi ai celor zece triburi, dintre cele o sută de nume de eroi propuse. Or, arhegetul, uneori distinct, alteori confundat cu oecistul, joacă un rol de prim plan în întemeierea coloniilor şi cultul lor civic. Se poate admite deci că în epoca în care dispare colonizarea arhaică, Clistene a transpus cîteva valori ale acesteia pentru a le adapta la Atena. Această concluzie a autorilor capătă mai multă greutate dacă mai amintim şi faptul că, după mărturia lui Elian, Anaximandru îndrumase el însuşi întemeierea unei colonii milesiene la Apolonia în Pont[u].
Un al doilea demers duce, pe o cale total diferită, la rezultate convergente. Raționalismul geometric al milesienilor, enumera, printre operele sale cele mai caracteristice, realizarea primelor hărți ale lumii locuite. Pe suprafața pământului, delimitată de curentul circular al fluviului Ocean, *oikoumene-ul* se înscrie într-un cadrilaj regulat; în ciuda aparentei lor dezordini, pământurile, mările, fluviile apar pe hartă grupate şi distribuite conform unor raporturi riguroase de corespondență şi de simetrie. Aceste hărți care înfățişau publicului o imagine, total raționalizată, a *oikoumene-ului,* au putut avea o funcție politică. Către anul 500, Aristagoras din Milet, căutînd aliați împotriva Marelui Rege, a luat cu el o astfel de hartă, gravată în bronz şi o arătă la Sparta lui Cleomene, pentru a-l convinge să intervină. Nereuşind însă, el s-a dus la Atena unde şi-a pledat cauza, de această dată nu în fața unui rege, ci în fața poporului adunat. Putem presupune că, la fel ca la Sparta, el a arătat pe harta sa poziția teritoriilor Imperiului persan, de la litoralul ionian pînă la Susa. în opoziție cu Sparta, Atena hotărî să trimită zece nave. Aceste comportamente antitetice ale celor două cetăți au în mod evident cauze politice şi conjuncturale. Dar astfel de divergențe politice corespund şi cu două mentalități diferite.
în sfîrşit, un ultim palier al investigației. Arta unui Antenor,
298
al cărui rol pe lîngă Clistene este analog cu cel al lui Fidias pe lîngă Pericle, atestă, în inovațiile sale, o modificare a mentalității ce aminteşte de raționalismul geometric al milesienilor. Arheologii au subliniat, în opera lui Antenor, rigurozitatea ordonării spațiale, dorința de a echilibra întreaga compoziție în jurul şi în funcție de un motiv central, arta „de a mobila rațional cadrul spațiului timpanal şi de a păstra personajele mediane la o scară corespunzătoare cu personajele similare"[15]. Acest „exces de logică şi de disciplină"[16], ce i-a putut fi reproşat lui Antenor, n-ar trebui oare imputat

şi el tot spiritului inovator ce se făcea resimţit pe atunci la Atena şi care se vădea extrem de deschis Ia sugestiile gîndirii ioniene?
La capătul analizei lor, autorii consideră aşadar că pot admite o coincidenţă între viziunea geometrică asupra lumii, proprie unui Anaximandru, şi viziunea politică a unei cetăţi guvernate de *isonomia,* aşa cum încerca Clistene să o realizeze ia Atena. Unitate de atmosferă intelectuală, corespondenţă între spaţiul fizic şi spaţiul civic, solidaritatea dintre filosofie şi viaţa publică: toate aceste trăsături sînt caracteristice pentru secolul al Vl-lea. în secolul al V-lea, această coerenţă internă a culturii, această integrare reciprocă a diverselor domenii ale practicii sociale şi reflectării teoretice dispar. Lumea geometrilor şi astronomilor se separă de aceea a cetăţii. Cu Parmenide, filosofia îşi cîştigă autonomia. Fiecare tip de disciplină, în confruntare cu propriile probleme, trebuie să-şi constituie modul său specific de reflectare, să-şi elaboreze un vocabular şi o logică. Astfel, se produce o ruptură, considerată profundă de către autori, între spaţiul matematicienilor şi cel al comunităţii politice. O dată cu descoperirea de către Hippas, la mijlocul secolului al V-lea, a incomensurabilelor şi o dată cu publicarea primelor elemente de geometrie de către Hipocrate din Chios, spaţiul geometric, integral diferenţiat, nu mai poate implica un
299
/
punct central privilegiat. Dimpotrivă, printr-un fel de răsturnare a criteriilor, spaţiul cetăţii în dublul său aspect de structură politică şi de plan arhitectural se îndreapjt| pe calea unei diferenţieri extrem de marcate. în teoriile • reformatorilor politici, ca şi în iniţiativele urbaniştilor, cetatea apare ca fiind alcătuită din părţi multiple cu funcţii diferite. Din acest punct de vedere, opera lui Hippodamos este deosebit de instructivă, gînditorul din Milet vădindu-se a fi fost totodată primul urbanist şi primul adevărat teoretician politic. Gîndirea sa asupra spaţiului civic acoperă deci în acelaşi timp cele două planuri ale *polis-ului:* organizarea cetăţii, configuraţia oraşului. însă, aşa cum distinge în grupul social clase funcţionale specializate (Aristotel spune că Hippodamos ar fi inventat chiar această diviziune a cetăţilor pe clase, care avea să aibă o soartă atît de remarcabilă în teoriile politice ulterioare), la fel el delimitează cu anticipaţie în planul oraşelor marile, zone funcţionale diferenţiate corespunzător diverselor tipuri de activitate: politică şi administrativă, religioasă, economică. Spaţiul civic centrat al lui Clistene tindea să integreze nediferenţiat pe toţi cetăţenii din *polis.* Spaţiul politic şi spaţiul urban au în comun la Hippodamos aceeaşi trăsătură fundamentală: diferenţierea lor.
Cu toate acfstea, chiar progresele matematicii aveau să ofere, în secolvi al IV-lea, geometriei şi politicii un nou prilej de întîlnire. Se pare că în cercurile pitagoreice care, cu Arhitas, ajung la putere în Tarent, ar fi apărut primele tentative de aplicare a noţiunilor matematice la problemele sociale puse de criza cetăţii. Simplei noţiuni de egalitate ce apărea în idealul *isonomiei,* i se substituie concepţii mai savante: se deosebesc şi sînt opuse egalitatea aritmetică şi egalitatea geometrică sau armonică. De fapt, noţiunea fundamentală a devenit aceea de proporţie. Ea justifică o concepţie ierarhică a cetăţii şi permite totodată să se întrevadă în instituţiile *polis-ului* imaginea „analogică" a unei ordini superioare omului, cosmică sau divină. Această nouă întîlnire a geometricului cu politicul nu trebuie, deci, să creeze confuzie: nu este vorba de o întoarcere în trecut.
300
întregul echilibru al noţiunilor este modificat. în secolul al Vl-lea, esenţialul era de a defini şi de a promova o ordine pur umană. S-ar putea spune să filosoful, atunci cînd îşi reprezenta ordinea lumii, avea privirile fixate asupra cetăţii. în secolul al IV-lea, filosoful îşi îndreaptă privirile către divinitate; el contemplă cerul, aştrii, mişcările lor regulate. Pornind de la aceste elemente, de la imaginea lor, el concepe ordinea cetăţii în momentul în care istoria i-a distrus deja structurile tradiţionale. Pentru Clistene, problema era refacerea instituţiilor ateniene; pentru Platon, întemeierea cetăţii. Cînd se trece de la efortul de organizare al cetăţii reale la teoria sau la utopia cetăţii ideale, raporturile dintre matematic şi politic se inversează. Cetatea nu mai joacă rolul de model; politicul nu mai constituie acel domeniu privilegiat în care omul se consideră capabil să rezolve el însuşi, printr-o activitate raţională, problemele ce-l privesc, după dezbaterile şi discuţiile cu egalii săi. Matematicii îi revine valoarea de model, pentru că, în mintea acestei fiinţe excepţionale care este filosoful, ea reflectă gîndirea divină. Iată de ce au putut scrie autorii, după o analiză a cetăţii platonice -„întrupată", aşa cum a vrut filosoful să o prezinte în *Timaios, Critias* şi în *Legi,* că în ciuda tuturor elementelor pe care Platon le-a acordat statelor timpului său, cetatea sa teoretică, departe de a reprezenta adevărul cetăţii clasice, este în multe privinţe opusul ei. Cetatea nu mai este condusă de oameni, ci mai degrabă de zei,

iar efortul lui Platon nu are în vedere găsirea, instituțiilor care să le permită cetățenilor să se conducă singuri, ci să întemeieze o cetate ce se va afla pe cît de mult posibil în mîinile zeilor. Cît despre spațiul şi timpul civic, create de Clistene, „ele d.evin în mod natural reflexul realităților siderale astfel încît microcosmosul cetății să participe la macrocosmosul Universului" (p. 146).
Interesul unei cărți nu ține numai de rezultatele şi de ideile noi pe care le aduce; el se măsoară şi după numărul întrebărilor
301
pe care le propune, sau după reflecțiile şi eventualele obiecții ce le provoacă. Formulată într-o manieră voit radicală, teza autorilor asupra „răsturnării" ce s-ar fi produs în secolul al V-lea în concepția spațiului civic ridică o serie de întrebări ce pun în discuție cîteva dintre aspectele esențiale ale Cetății şi gîn-dirii politice din epoca arhaică şi clasică. Ne-am exprimat acordul în legătură cu concluziile lui P. LeVeque şi P. Vidal-Naquet referitoare la reformele clisteniene, la influența lor intelectuală, la organizarea spațială pe care ele o implică. Se poate oare vorbi, în secolul al V-lea, de o ruptură, de o răsturnare a perspectivelor privind spațiul social? Oare nu este vorba mai curînd de o simplă deplasare de accent, în cadrul aceluiaşi tip de gîndire politică?
Să observăm în primul rînd că exemplul lui Hippodamos, ales de autori, nu este favorabil ipotezei unei sciziuni ce ar fi apărut în cursul secolului al V-lea între spațiul astronomilor şi spațiul cetății. Dacă este adevărat că Hippodamos se prezintă ca un teoretician politic dublat de un urbanist, el este văzut de autorii antici mai ales ca un „savant în cele ale naturii", ca un „meteorolog"[17]. Din această perspectivă, personajul său se înscrie în linia tradiției ioniene: el continuă îndeaproape pe un Thales şi un Anaximandru. Filosof căutînd să explice natura, Hippodamos nu se depărtează însă de viața civică; el este integrat în universul cetății. Gîndirea sa nu separă spațiul fizic de spațiul politic şi de cel urban; ea le reuneşte în acelaşi efort de reflectare.
Rămîne problema fundamentală: caracterul diferențiat şi neomogen al spațiului hippodamian. înainte de a aprecia amploarea acestui aspect şi de a cerceta în ce măsură el reprezintă o inversare a perspectivei clisteniene, trjebuie să subliniem cîteva dintre implicațiile sale. Dacă Hippodamos concepe universul fizic şi lumea umană ca pe nişte totalități ale căror elemente componente, nefiind complet omoloage, nu se ordonează după relații de echivalență, ci se adaptează între ele conform unor raporturi de proporție, astfel încît să producă,
302
prin însăşi divergența lor, o unitate „armonică", rezultă de aici că încă din secolul al V-lea gîndirea politică elaborase un model ierarhic al cetății şi căuta să-l justifice prin considerații preluate din astronomie şi matematică. Aşadar, primele încercări de aplicare a noțiunilor de număr, de proporție, de armonie schemelor de organizare a *polis-ului* ar putea fi anterioare lui Arhitas - chiar dacă acesta din urmă le-a dat o formă mai precisă - şi ar aparține vechiului pitagorism. Lipsa de mărturii contemporane conferă în mod evident acestei concluzii, ca şi oricărui alt fapt legat de pitagorismul primar, un caracter pur ipotetic. Ea devine însă destul de probabilă atunci cînd sînt alăturate două fenomene istorice bine atestate. în primul rînd, existența unui model ierarhic al cetății, atît la un personaj ca Solon (ce se trudeşte să realizeze *eunomia,* atribuind fiecăruia, în funcție de valoarea sa individuală, şi de *arete,* rolul precis care-i revine în cadrul *polis-ului),* cît şi instituțiile cu sistemul claselor cenzitare. în al doilea rînd, autorii antici sînt unanimi în a-i atribui lui Pitagora teoria conform căreia totul este guvernat de numere în Univers, sau totul este număr. De altfel, P. LeVeque şi P.Vidal-Naquet, în paginile pe care le consacră grupului pitagorician de la Crotona, observă cu justețe că pentru membrii sectei nu era nici o diferență esențială între predica populară, vizînd reînnoirea politică, şi meditația geometrică şi astronomică. Desigur, sîntem de acord cu autorii că nu putem atribui, fără a fi anacronici, politicii pitagoriciene eticheta de aristocratică sau democratică; problema nu se pune încă în aceşti termeni. Cu toate acestea, în ansamblu, pitagoricienii sînt legați de o concepție ierarhică sau armonică a cetății: la fel cum Solon distinge în corpul civic pe nobili şi plebei (în sensul moral şi social al acestor cuvinte), tot astfel Pitagora, în cuplurile de elemente opuse din cataloagele ce ne-au parvenit, nu plasează pe acelaşi plan termenii antinomici, ci deosebeşte de fiecare dată o valoare pozitivă şi o valoare negativă, cea de-a doua trebuind să se supună primei în asocierea pe care o face cu ea.
303
Fusese oare Hippodamos influențat de pitagorism? Teoriile sale demonstrează în orice caz cum s-a prelungit curentul de gîndire de care se leagă politica pitagoriciană de-a lungul secolului V, înainte de

a se exprima în secolul IV la un Arhitas kau la un Platon. Pentru această întreagă tradiție, ordinea, în natură şi în societate, implică diferențiere şi ierarhie. Nu ar trebui, deci, să conchidem, alături de autorii cărții, că spațiul civic al lui Hippodamos, şi cu atît mai mult al lui Platon, este în absolută opoziție cu modelul spațial al lui Clistene?
Considerăm însă că această afirmație ar trebui nuanțată. Comparîndu-i pe Clistene şi Pitagora, autorii au insistat asupra a ceea ce ei numesc ambiguitățile politicii pitagoriciene. Problema este de a şti dacă în concepția vechilor greci despre *politeia,* nu există o ambiguitate destul de fundamentală pentru a le marca, la diverse niveluri, întreaga gîndire politică[18]. Grecii nu au separat în mod distinct, aşa cum o facem noi astăzi, statul şi societatea, planul politic şi planul social. Pentru ei, opoziția se situează între domeniul privat şi cel public. Ceea ce nu ține de domeniul privat este legat de domeniul public, de ce este comun, adică în final de sfera politică (pentru noi, dimpotrivă, majoritatea activităților noastre sociale, care ne pun în relație cu ceilalți, nu aparțin nici domeniului privat propriu-zis, nici domeniului pur politic). Pentru oamenii Antichității, orice societate umană este alcătuită din părți multiple, diferențiate prin funcțiile lor; dar în acelaşi timp, pentru ca această societate să formeze un *polis,* ea trebuie să se afirme, pe un anumit plan, ca unitară şi omogenă. *Politeia* însemnînd atît grupul social privit în ansamblul său (societatea), cît şi Statul în sens strict, este greu de făcut o teorie pe deplin coerentă despre ea întrucît, în funcție de perspectiva în care ne plasăm, această *politeia* se prezintă cînd multiplă şi eterogenă (diferențierea funcțiilor sociale), cînd unitară şi omogenă (aspectul egalitar şi comun al prerogativelor politice ce definesc cetățeanul, ca atare). Dilema unui Aristotel în această chestiune este semnificativă: polemi-zînd cu Platon, căruia îi reproşează că vrea să realizeze prin

regimul său comunitar unitatea cea mai completă a Statului, Aristotel scrie că în procesul de unificare cetatea ar înceta de a mai fi o cetate, pentru că *polis-ul* (ca grup uman) este prin natura sa o pluralitate *(irXridog),* şi că ea nu poate să apară pornind de la indivizi asemănători *fofioiuv)*[19]. Aceasta nu-l împiedică să afirme cîteva rînduri mai departe că, dat fiind că *polis-ul* (ca Stat) se întemeiază pe egalitate şi reciprocitate, puterea trebuie împărțită în mod egal între toți cetățenii, care o vor exercita pe rînd şi vor fi considerați, în afara funcțiilor lor, ca egali *(âq bnoiovg)*™. Concluzia la care ajunge nu rezolvă această antinomie. Atunci cînd scrie: *„Polis-ul,* care este pluralitate, trebuie făcut, prin educație, comun şi unitar"[21], el se mărgineşte la a formula problema pe care întreaga gîndire politică a căutat să o rezolve şi care ține de dublul aspect al *politeiei,* înțeleasă în sens strict: ea nu se confundă în întregime cu viața grupului. Există activități ce pot fTnumite sociale -întrucît ele sînt indispensabile vieții în grup şi îi pun pe oameni în relație unii cu alții -, care îi rămîn totuşi exterioare *politeiei.* Totuşi, definind ceea ce este comun în opoziție cu ceea ce este privat, *politeia* exprimă însăşi esența întregii vieți sociale. Cel care se află în afara *politeiei* este într-un fel şi în afara societății. Legislatorii, oameni de stat, filosofi, vor oferi diverse soluții acestei probleme, dar ei le vor formula mereu în aceiaşi termeni; ceea ce conferă gîndirii politice greceşti, dincolo de disonanțele sau contradicțiile sale, o orientare comună. Fie că *politeia* a fost extinsă la ansamblul corpului social alcătuit din oameni liberi ai unei cetăți sau limitată la un grup mai restrîns, fie că au existat sau nu între membrii cetății deosebiri privind dreptul de a exercita puterea în comun, întotdeauna s-a pus problema grupării cetățenilor într-o colectivitate cu adevărat unitară, în ciuda tututor diferențelor ce-i opun pe indivizii care o compun.
Soluția clisteniană are efectiv o semnificație exemplară; ea reprezintă unul din polii extremi ai gîndirii politice. Reformele tind să constituie un spațiu civic omogen în cadrul căruia toți

atenienii, indiferent de origine, profesie sau reşedință, să poată apărea ca echivalenți unii față de alții, în calitate de cetățeni ai aceluiaşi stat. *Polis-ul* devine treptat un univers fără etaje, nediferențiat. Se poate totuşi remarca faptul că, nedesființînd clasele cenzitare, Clistene păstrează un loc, în sistemul său, unui element de ierarhie. Obiecția nu ni se pare însă decisivă, întrucît, pentru a defini revoluția clisteniană, trebuie luat în considerare nu ceea ce ea a lăsat să supraviețuiască din trecut, ci ceea ce caracterizează ansamblul inovațiilor pe care ea le-a operat. Trebuie deci să admitem că remodelînd statul, Clistene s-a supus unui ideal de cetate egalitară unde toți cetățenii s-ar situa pe acelaşi plan şi ar ocupa, față de un centru comun, poziții simetrice şi reversibile. Dimpotrivă, trebuie spus că valorile de egalitate şi de nediferențiere apar la el cu atît mai accentuate cu cît el îşi propune tocmai să remedieze o stare de fapt marcată de separare şi diviziune: este vorba, pentru omul de stat atenian, de a unifica o cetate sfîşiată de facțiuni, de dintele, de rivalitățile locale. Stabilirea unui cadru politic omogen este

condiția unei fuziuni într-un tot unitar a elementelor diferențiate ale corpului civic.
într-un context istoric deja schimbat, preocupările lui Hippodamos ne apar ca destul de apropiate ca intenție. *Isonomia* de tip clistenian nu a reuşit să suprime antagonismele sociale. Numeroase cetăți, în secolul al V-lea, şi mai multe încă în secolul al IV-lea, sînt divizate de lupte interne, în sînul cărora considerațiile de interese - ceea ce noi am numi economicul -au căpătat o importanță pe care nu o aveau în epoca lui Clistene. Aceste contradicții nu vor înceta să se agraveze, iar PI aton va putea denunța, dincolo de aparenta unitate a statului democratic, lupta dintre bogați şi săraci, grupați în două tabere duşmane. în viziunea partizanilor lor, teoriile claselor funcționale - ce par să reia tradiția indo-europeană referitoare la organizarea tripartită a societății - nu tind să instituțional izeze diferențierea claselor sociale decît pentru a asigura mai bine unitatea şi omogenitatea completă a Statului. De altfel, soluția
306
lui Hippodamos este încă destul de apropiată de Clistene. Hippodamos distinge în corpul social trei clase ce rămîn fiecare închise în funcția proprie: militară, meşteşugărească, agricolă; el împarte teritoriul în trei sectoare: domeniul sacru, rezervat zeilor; public, rezervat războinicilor; privat, atribuit agricultorilor. Dar toate clasele se află reunite şi egale pe planul propriu-zis politic: ele alcătuiesc împreună un singur şi acelaşi *demos,* care-şi alege magistrații. Sistemul hippodamian, chiar dacă implică o imagine diferențiată a societății umane, nu instituie o ierarhie propriu-zisă în sfera politică. Hippodamos distinge şi clasează diversele tipuri de activități considerate necesare vieții grupului, dar care rămîn însă exterioare politicului înțeles ca exercitarea colectivă a puterii de conducere. Ceea ce este nou la el şi constituie piesa de bază a sistemului său este specializarea funcției militare, încredințată unei clase de războinici profesionişti. Or, funcția militară, spre deosebire de activitățile meşteşugăreşti şi agricole, ține în viziunea vechilor greci de domeniul* public; ea priveşte comunitatea în ansamblul său; ea este integrată politicului. în acest sens există totuşi o anumită disproporție în statului celor trei clase sociale. Pentru ce această situație specială a războinicilor în *polis?* Era vorba, pentru Hippodamos, să izoleze funcția militară, apropiată prin natura sa de politic, şi să o purifice astfel de orice contact cu viața economică, cu acea sferă a intereselor private ce apărea acum ca un factor de dezbinare şi de confruntare între cetățeni. Militarii nu posedă o proprietate personală. Ei sînt hrăniți, ca la Sparta, pe cheltuiala Statului, de pe ogorul comun. Dat fiind că specialitatea lor, în calitate de clasă funcțională, este aceea de a se ocupa de un sector aparținînd domeniului comun sau public, ei nu pot poseda nimic în particular; activitatea lor socială nu trebuie să capete nici un aspect privat.
Aceeaşi concepție se regăseşte, în secolul următor, sub o formă radicală şi sistematică, la Platon. în cetatea platonică, diferențierea claselor dă naştere la o adevărată segregație bazată
307
pe o diferență de natură între membrii diverselor categorii funcționale care nu trebuie să se amestece pe nici un plan. Acesta este, în special, sensul mitului metalelor. Fiecare clasă este asimilată cu un metal. în cazul claselor superioare, ca şi în cazul metalelor celor mai prețioase, un amestec nu ar duce decît la un aliaj inferior, la impuritate. Din această perspectivă, Platon apare ca un adevărat anti-Clistene, pentru că Alcmeo-nidul îşi propunea să realizeze pC plan politic "amestecul" tuturor atenienilor, fără a ține seama de diversele lor funcții profesionale. Cu toate acestea, scopul final al lui Platon rămîne exact acelaşi pe care şi-l propunea Clistene: să constituie un Stat cu adevărat unitar şi omogen. Dar, pentru filosof, acest ideal implică o condiție imperioasă: cei care formează Statul nu pot fi asemănători pe plan politic decît dacă sînt la fel şi în ansamblul vieții lor sociale. Pentru ca guvernanții şi păzitorii puterii să-şi poată îndeplini sarcina şi să vegheze asupra binelui general, trebuie ca totul să fie între ei efectiv egal şi comun. Acest lucru nu este posibil decît dacă ei renunță la orice activitate de ordin profesional sau economic pentru a se consacra pe deplin şi în mod exclusiv funcției lor politice. Altfel spus, realizarea modelului clistenian al unei *politeța* omogene presupune o epurare a sferei politice, prin expulzarea tuturor celor care sînt angajați, în vreun fel oarecare, în viața profesională. într-o cetate unde specializarea funcțiilor şi a meseriilor a dezbinat grupul împotriva lui însuşi, unitatea şi omogenitatea Statului nu pot fi restabilite decît făcînd din activitatea politică o specialitate aparte, o meserie opusă tuturor meseriilor, în sensul că ține de domeniul public şi nu, precum celelalte, de interesul privat.

Chiar atunci cînd se opune constituției clisteniene, Platon rămîne deci fidel, în anumite privințe, idealului politic care a inspirat-o. De aceea, nu este surprinzător să găsim la filosoful Academiei tentativa cea mai riguroasă de a trasa cadrul teritorial al cetății conform exigențelor unui spațiu social omogen. în *Legi,* Platon trece de la legislația ideală, realizînd comunitatea
308
completă a femeilor, copiilor şi bunurilor, la ceea ce el numeşte a doua sau a treia cetate, adică la constituții care, ținînd seama de defectele naturii umane, sînt mai apropiate de realitate.. Cetatea din *Legi* va admite deci împărțirea solului şi a caselor în locul exploatării în comun a pămîntului: fiecare cetățean va beneficia de un lot determinat. Totuşi, pentru ca cetatea să mai fie încă relativ unitară, trebuie ca fiecare lot să apară nu ca o proprietate personală, ci ca bunul întregii cetăți; mai trebuie ca ordinea de repartizare stabilită la origine să rămînă veşnic imuabilă. Platon ajunge deci să evoce condițiile locale cele mai favorabile realizării proiectului său şi să precizeze modalitățile de organizare a spațiului pe care legislația sa îl va proiecta pe teren[22]. El nu ascunde faptul că planul său are valoare ideală: în practică va fi, desigur, imposibil să se întrunească toate condițiile cerute. Avem aşadar de-a face - şi Platon o spune în mod deschis - cu un model. Acest model este geometric şi" politic totodată. El reprezintă organizarea cetății sub forma unei scheme spațiale. El o configurează pe sol. Prin ce este contrar acest spațiu civic al lui Platon şi prin ce este el asemănător modelului clistenian?
După Platon, fondatorul cetății *Legilor* stabileşte mai întîi în centrul *(ev tieoq?)* regiunii o incintă circulară împrejmuită, numită Acropolă. Pornind de aici el organizează teritoriul pentru a-l configura într-un cerc care se desfăşoară în mod regulat împrejurul Acropolei. întreaga suprafață este împărțită în douăsprezece porțiuni - corespunzînd celor douăsprezece triburi -, astfel încît fiecare poate să fie echivalentă cu celelalte din punctul de vedere al randamentului. El distribuie atunci, urmînd mereu acelaşi principiu al echității, cele 5 040 de loturi de pămînt la cele 5 040 de cămine ce constituie *polis-ul.* Dar fiecare lot, atribuit unui cămin, este împărțit în două părți, una în apropierea oraşului, cealaltă în zonele periferice, către granițe. întrucît nu este posibil să se dispună toate jumătățile de lot pe acelaşi cerc, fondatorul procedează în felul următor: cine posedă o jumătate de lot în imediata apropiere a oraşului va
309
avea ca jumătate de lot complementară un teren situat lîngă graniță; cine va avea, pornind de la oraş, o jumătate de lot aflată după cea dintîi, va avea următoarea jumătate de lot la graniță şi aşa mai departe, astfel încît jumătățile de lot cele mai îndepărtate de oraş, aflîndu-se la mijlocul teritoriului, vor fi alăturate jumătății de lot complementare aparținînd zonei periferice. Astfel, fiecare cămin va fi legat de un lot de pămînt care, în media celor două componente ale sale, se va găsi la aceeaşi distanță față de centru, ca toate celelalte. în sfîrşit, zona propriu-zis urbană va fi împărțită la rîndul său în douăsprezece sectoare, ca restul teritoriului. Fiecare cetățean va avea două locuințe, una în zona urbană, aproape de centru, şi o alta în sectorul rural, la periferie.
Circular, centrat precum cel al lui Clistene, spațiul politic al lui Platon se deosebeşte de acesta prin cîteva aspecte esențiale. *Agora* nu mai ocupă poziția centrală, ci Acropola, consacrată divinităților tutelare ale oraşului, Zeus şi Athena. De asemenea, şi sediul Hestiei, contrar uzanțelor din toate cetățile greceşti, se află situat nu pe *agora,* ci pe Acropolă. Această deplasare a centrului este semnificativă. Acropola se opune *agorei,* ca domeniul sacrului *(hiera)* față de domeniul profanului *(hosia),* ca divinul față de uman. Cetatea platonică - P. LeVeque şi P. Vidal-Naquet au observat pe drept cuvînt acest aspect - se construieşte în jurul unui punct fix care, prin caracterul său sacru, ataşează oarecum grupul uman divinități; ea se organizează după o schemă circulară ce reflectă ordinea cerească. Este deci normal ca Platon, parcurgînd în sens invers drumul urmat de Clistene, să revină la un sistem duodecimal a cărui valoare religioasă apare la el fără echivoc: fiecare trib este, ca şi lotul său, destinat unuia dintre cei doisprezece zei din panteon. Posesori ai spațiului, zeii sînt şi stăpîni ai timpului: fiecare dintre cele douăsprezece luni este atribuită unui zeu. Dacă diviziunile timpului şi spațiului îşi corespund, aceasta se datorează faptului că spațiul şi

timpul se modelează deopotrivă după ordinea divină a cosmosului.
310
Planul politic, pe care îl configurase Clistene, este reintegrat deci de către Platon în structura de ansamblu a universului. Dar în acelaşi timp, spațiul cetății, cu toată încărcătura sa de semnificații religioase, devine, într-o manieră şi mai sistematică decît la Clistene, perfect omogen şi nediferențiat. Prin dispoziții ingenioase, legislatorul platonic intenționează să confere tuturor porțiunilor din teritoriu pe care le-a individualizat, o echivalență precisă, o simetrie completă față de centrul comun. Dar membrii cetății apar ca egali şi asemănători nu numai în calitate de cetățeni, pe planul politic. Amenajarea solului îi face identici şi reciproc echivalenți prin posesiunea funciară, prin habitatul şi locul lor de reşedință. Spațiul cetății este organizat astfel încît dispare orice deosebire dintre orăşeni şi cei din zona rurală. Fiecare cetățean este în acelaşi timp atît orăşean cît şi țăran. în momentul cînd apare, în viața reală, opoziția dintre oraş şi sat, teoria filosofului trasează planul unei cetăți în care ar fi realizat pe deplin „amestecul" pe care îl dorea Clistene. în acest sens *polis-u*\ platonic, care este în anumite privințe, după cum au arătat autorii, contrariul cetății clasice, este şi cel mai veridic. Fără îndoială că în *Legi* modelul unui spațiu politic geometrizat, ce caracterizează civilizația greacă, se află configurat în trăsăturile sale specifice cele mai pregnante.
NOTE
1. Pierre LEVEQUE şi Pierre **VIDAL-NAQUET,** *Clisthene l'Athenien,* Paris, Les Belles Lettres, 1964, 163 p. („Annales Litteraires de l'Universite de Besancon").
2. G. GLOTZ, *Histoire grecque,* I, Paris, 1948, p. 469.
3.J.-P. *VEKNkNT ,Lesoriginesde lapensee grecque,* Paris, PUF, 1962 (col. „Mythes et Religions"); şi *supra,* pp. 244-260.
4. Cf. Louis GERNET, *Sur le symbolisme politique en Grece ancienne: le Foyer commun,* „Cahiers internationaux de Sociologie", 1951, pp. 2l-43.
5. Cf. J.-P. VERNANT, *Hestia-Hermes. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs, supra,* pp. 191 -243.
311
6. Cf. Roland CRAHAY, *Structurepolitique de l 'anthropologie religieuse dans la Grece classique,* „Diogene", 1963, pp. 53-71.
7. L. GERNET, *op. cit.,* p. 42.
8. *Ibid.,* p. 43. M. Finley notează cu justețe: „în timp ce îi Orientul Apropiat guvernarea şi politica erau funcții ale organizației religios se, religia greacă şi romană era o funcție a organizării politice", *Between siavery and jreedom,* „Comparative Studies în Society and History", VI, 3, Apr lie, 1964, p. 246.
9. HERODOT, V, 66; cf. *Clisthene l'Athinien,* p. 42.
10. HERODOT, I, 170; *Les origines de la pensie grecque,* d 124.
11. HERODOT, III, 142; *Les origines de la pensie grecque,* p. 123.
12. HERODOT, I, 170.
13. HERODOT, IV, 161. După cum notează autorii, Aristolel face el însuşi apropierea dintre reformele lui Clistene şi întemeierea dem >crației la Cirene, *Politica,* VII, 1319 b, 18-22; *Clisthene l'Athenien,* p
14. ELIAN, *Hist. var.,* III, 17.
15. E. LAPALUS, *Le fronton sculpte en Grece,* Paris, 1947j p. 145; *Clisthene l'Athenien,* p. 88.
16. E. LAPALUS, *op. cit.,* p. 148.
17. ARISTOTEL, *Politica,* II, 1267 b 28; HESYCHIUS şi PHjOTIUS fl vor numi pe Hippodamos *meteorologos,* specialist al fenomenelor cereşti.
18. Cf. V. EHRENBERG, *The greek state,* 1960, p. 89.
19. ARISTOTEL, *Politica,* 1261 a 18 şi 24.
20. *Ibid.,* 1261 b l-5.
21. *Ibid.,* 1263 b 35-37.
22. PLATON, *Legile,* 745 b-e.

Munca şi gîndirea tehnică

Prometeu şi funcția tehnică[1]

Ultima carte a lui L. Săchan[2] atrage atenția asupra unui anumit număr de probleme pe care le pun personajul şi mitul lui Prometeu. Care'sînt raporturile lui Prometeu cu tehnica focului, cu arta focului, metalurgia şi olăritul, cu funcția tehnică în general? Care este semnificația conflictului său cu Zeus? Există vreo legătură oarecare între răfuiala sa cu stăpînul zeilor şi calitatea sa de lucrător al focului?

Prometeu nu apare în mitologia greacă (cu excepția unui text tîrziu al lui Diodor) ca inventator al tehnicii focului. Hermes este cel care apare în *Imnul homeric* ca primul descoperitor al mijloacelor ce pot da naştere flăcării. Iar etimologia propusă de Curtius şi A. Kuhn, care derivă numele lui Prometeu din sanscritul vedic *pramantha,* bățul rotitor cu care se obținea focul prin frecare, este astăzi foarte criticată. Numele său, provenit din rădăcina indo-europeană *man-,* are sensul pe care i-l atribuiau vechii greci de „prudent, prevăzător", în opoziție cu fratele său Epimeteu, neîndemînaticul, necugetatul. Trebuie însă să observăm că inventarea focului, desigur datorită vechimii sale considerabile, nu a lăsat decît relativ puține urme în narațiunile mitice greceşti[3], pe cînd tehnicile mai recente, ca agricultura, creşterea vitelor, tăierea arborilor, construirea caselor, cultura viței de vie şi a pomilor fructiferi, țesătoria etc, ocupă un loc important în legendele zeilor şi eroilor.

315

Dimpotrivă, legătura pare bine stabilită, cel puțin în epoca clasică, între trei divinități asociate, Athena, Hefaistos, Prometeu şi meşteşugurile focului. Această grupare de zei, aşa cum este atestată în cult, în mit şi în reprezentarea figurativă[4], tinde să simbolizeze la Atena o funcție generală, ce ar putea fi numită funcția tehnică, şi o categorie socială, aceea a meşteşugarilor. Aceasta fără îndoială pentru că tehnicile focului sînt reprezentate din plin în cartierul ceramicii patronat de aceste divinități. Dar poate că mai sînt şi alte motive. Practicate încă de la origini în corporații închise, meşteşugurile focului se dezvoltă în afara mediului casnic; ele constituie primele „meserii" specializate.

Dar nici una din trăsăturile acestui Prometeu nu pare a-l predestina să intre în opoziție cu Zeus. De aceea, L. Se"chan este tentat să accepte teza lui Wilamovitz, care presupunea doi Prometei diferiți la origine: acel Promethos ionian-atic, zeul industriilor focului, olar şi metalurgist, cinstit prin sărbătorile Prometheia, şi acel Prometeu beoțian-locrian, Titanul a cărui revoltă şi pedepsire sînt legate de marea temă a conflictului dintre generațiile divine. O dublă origine deci, şi fuziunea a două teme distincte: zeul tehnicilor focului, atunci cînd este asimilat cu Titanul victimă a mîniei lui Zeus, apare ca răpitorul focului, pedepsit ca atare. De aici derivă şi o opoziție cu caracter psihologic şi moral ce se prefigurează deja la Hesiod: Prometeu este totodată „fiul destoinic al lui Iapet", binefăcătorul umanității, şi făptura „cu gînduri viclene", origine a nenorocirilor omului[5].

Problema originilor rămîne fără răspuns. Dar, în textul cel mai vechi, la Hesiod, mitul răpirii focului apare sub o formă puternic unificată ce prezintă deja un aspect legat de funcția tehnică: munca apare ca o consecință a conflictului dintre Zeus şi Prometeu. Mitul are desigur semnificații diferite. G. Dumezil a putut recunoaşte unele elemente ce aparțin ciclului indo-european al răpirii ambroziei, hrana nemuririi[6]. Dar se mai pot observa şi alte convergențe. într-un fel, narațiunea relatează

crearea omului. Aceasta ne este prezentată ca o despărțire a oamenilor de zeii cu care trăiseră înainte împreună. Atribuirea porțiilor de hrană ce îi dă prilejul lui Prometeu să-i înşele pe zei în folosul oamenilor marchează această separare ce implică un nou statut pentru neamul omenesc. Răpirea focului exprimă, printre altele, noua condiție umană sub dublul său aspect, pozitiv şi negativ. Focul este un lucru prețios. Desigur, G. Dumezil a arătat că acesta avea la Hesiod un sens „alimentar" şi că, departe de a fi, ca la Eschil „focul civilizator", el nu era încă decît „focul care coace". Dar această coacere îi permite omului să se alimenteze: fără ea, el este condamnat să moară de foame. Pentru Hesiod, echivalența este completă între gestul prin care Zeus ascunde focul oamenilor şi cel prin care le tăinuieşte hrana şi viața, *fiioq.* în ambele cazuri, urmările sunt aceleaşi. Grîul fiind ascuns, omul va trebui să lucreze glia care-i oferea altădată o recoltă naturală. Tot astfel, Zeus îşi rezervă şi focul natural, refuzînd de acum înainte să-şi mai îndrepte fulgerul spre pămînt, în folosul oamenilor. De aceea Prometeu, c,are vrea să salveze neamul omenesc, trebuie să-i găsească un foc artificial, ascuns în interiorul unei nuiele *ev Kothui vâpdifKi[1],* adică în tija unui narthex, conform unei tehnici folosite pe atunci pentru transportarea focului. Conservarea vieții umane este deci asigurată printr-un act care are un dublu caracter artificial: substituirea focului natural cu o tehnică a focului, o viclenie care îl ia pe Zeus prin surprindere.

Răpirea focului trebuie plătită. De acum înainte orice avuție va avea drept condiție truda: este sfîrşitul vîrstei de aur a cărei reprezentare în imaginația mitică subliniază opoziția între fertilitate şi muncă, întrucît toate bogățiile apar spontan din pămînt în această epocă. Ceea ce este valabil pentru roadele

gliei va fi şi pentru oameni: Pandora, prima femeie, iată compensaţia furtului prometeic. De acum înainte, oamenii nu vor mai fi zămisliţi direct din ţărînă; o dată cu femeia ei vor cunoaşte naşterea prin procreaţie, şi deci, ca urmare, îmbătrî-nirea, suferinţa şi moartea.
316
317
Legătura dintre funcţia fertilităţii şi funcţia muncii este exprimată în mod diferit în mitul Pandorei. Pandora înseamnă „cea care dă totul"[8]; într-o reprezentare arhaică e numită Anesidora, „cea care face să iasă darurile din adîncuri", adică zeiţa gliei care patronează fertilitatea. Dar ea apare în acelaşi timp în mit ca un produs al meşteşugului: ea este opera unui demiurg care o confecţionează din ţărînă, şi care este cînd Hefaistos, cînd Prometeu sau chiar Epimeteu. Poate fi văzută, pe vasele pictate, ieşind din pămînt lucrată cu maie din lemn: Epimeteu îşi ridică ciocanul său. La Hesiod, Pandora este opera lui Hefaistos ce făureşte pentru ea şi o coroană de aur pe care sînt reprezentate, pline de viaţă, animalele ce populează pămîntul şi marea. Athena a ţesut rochia şi vălul cu care este îmbodobită, ea a învăţat-o ţesătoria.
în acest context, fertilitatea şi munca apar ca două funcţii opuse şi complementare. Condiţia umană se caracterizează tocmai prin acest aspect dublu şi ambivalent. Orice avantaj îşi are alternativa sa, orice bine este compensat de rău. Avuţia implică munca, naşterea, moartea. Prometeu, părintele oamenilor, este dublu: benefic şi malefic. Aspectele sale negative sînt reprezentate în persoana fratelui şi opusului său, neîndemînaticul Epimeteu. Pandora este şi ea dublă în multe privinţe. Ea este un rău, dar un rău plăcut. Ea reprezintă fertilitatea, detestă sărăcia şi nu se împacă decît cu abundenţa; dar, asemeni trîntorului printre albine, ea este în acelaşi timp simbolul leneviei şi delapidării. Atunci cînd Hesiod, în primul vers din *Munci*[9], evocă Lupta, *Eris,* o face pentru a ne spune că ea nu este una, cum s-ar crede, ci două: cea bună şi cea rea. Se poate spune că în această lume a duplicităţii, pentru Hesiod nu există decît o singură noţiune care nu minte, pentru că ea implică acceptarea condiţiei noastre de oameni şi supunerea faţă de ordinea divină: munca. Munca instituie noi relaţii între zei şi oameni. Oamenii renunţă la *hybris.* la rîndul lor, zeii asigură celor ce muncesc bogăţia „în turme si în aur". Muncii i se conferă astfel o valoare religioasă: „cei care muncesc devin de
318
mii de ori mai dragi nemuritorilor"[10]. Desigur, pentru un mărunt ţăran beoţian din secolul al VH-lea, munca rămîne limitată în mod esenţial la agricultură: ideea unei activităţi şi aceea a unei funcţii tehnice nu sînt încă bine configurate, ca şi personajul lui Prometeu ca părinte al tuturor meseriilor. Dar originalitatea lui Hesiod constă în a fi stabilit, prin conflictul ce-l opune pe Zeus lui Prometeu, locul muncii într-o gîndire religioasă elaborată.
Prometeul lui Hesiod prezintă cîteva caracteristici psihologice care merită a fi subliniate. Aspectul său de ambivalenţă morală îl apropie de un personaj ca Loki, care, la rîndul său, apare totodată ca un zeu făurar şi ca un demon ce răpeşte hrana nemuririi[u]. La fel ca şi Loki, el este un zeu inteligent, dar pînă şi în forma sa de inteligenţă este marcată opoziţia sa faţă de Zeus. Le Hesiod, Zeus nu reprezintă numai Puterea şi Forţa (simbolizate prin prezenţa alături de sine a lui *Kratos* şi *Bie),* ci şi ordinea şi justiţia, prin căsătoriile sale cu *Metis* şi *Themis.* Inteligenţa lui Prometeu pare a fi făcută, dimpotrivă, din calcul şi şiretenie, din „gînduri viclene". Spiritul său prevăzător pregăteşte adesea o înşelătorie. Şiretenia sa provoacă de altfel catastrofe ce se întorc pînă la urmă împotriva sa, făcîndu-l să pară uneori imprudent şi chiar necugetat[i:]. Aceste contradicţii psihologice se explică, mai degrabă decît printr-o dualitate de origine, poate prin acele sentimente amestecate de teamă şi desconsiderare trezite de corporaţiile metalurgice care prin statutul lor, practicile şi secretele de breaslă erau la marginea societăţii.
O altă caracteristică a Prometeului lui Hesiod se regăseşte la Eschil şi la Platon. Prometeu pare a avea însărcinarea specială de a repartiza bunuri, de a-i distribui fiecăruia partea sa. La Hesiod, ca arbitru al sfadei dintre oameni şi zei, el are drept menire să stabilească pentru fiecare cît i se cuvine. La Eschil, atunci cînd Zeus împarte diferitele privilegii între diverşii zei şi stabileşte rangurile în imperiul său[13], el este singurul care se gîndeşte la neamul omenesc şi se opune proiectelor lui Zeus. La
319
Platon, zeii îi dau ca misiune să împartă, împreună cu fratele său, tuturor făpturilor creaţiunii „însuşirile în mod convenabil"[14]. Şi la acest autor, povestirea continuă într-o manieră destul de precisă pentru a ne lămuri asupra sensului ce trebuie conferit acestei funcţii de împărţitor. Mitul este cunoscut în forma pe care Protagoras pretinde că i-ar fi relatat-o lui Socrate. Epimeteu risipeşte toate însuşirile

disponibile în favoarea animalelor, fără a mai lăsa nimic oamenilor. Pentru a remedia răul, Prometeu răpeşte focul din atelierul lui Hefaistos şi al Athenei, obţine adică geniul creator al meseriilor. Oamenii posedă deci toate tehnicile. Dar ei nu cunosc arta politică, nici arta militară care face parte din prima. Fiindcă doar Zeus dispune singur de aceste cunoştinţe, pe care divinităţile tehnice nu le împărtăşesc. Iar Prometeu nu s-a putut apropia de citadela suveranului zeilor, prevăzută cu paznici. în final, Zeus trebuie să-l delege pe Hermes pe lîngă oameni spre a-i învăţa spiritul onoarei şi al justiţiei, arta guvernării cetăţilor. Totuşi, mesagerul zeilor cere indicaţii mai precise asupra modului de a-şi îndeplini misiunea. Trebuie el să acţioneze aşa cum a făcut Prometeu pentru tehnici, dînd fiecăruia o meserie diferită de a celorlalţi? Nu, în privinţa artei politice, toţi vor beneficia de ea în comun. Platon, desigur, nu este serios: în spiritul lui Protagoras, mitul are menirea de a justifica această practică a democraţiei ateniene, adoptată odinioară de Pericle, dar condamnată de Platon, de a-i face pe meseriaşi să participe la guvernarea Statului. „Iată cum, pe bună dreptate, conchide Protagoras, toţi cetăţenii tăi primesc sfaturile unui fierar sau ale unui cizmar asupra treburilor publice"[15]. Se ştie să Platon este, dimpotrivă, unul dintre cei care au subliniat cu mai multă tărie incompatibilitatea funcţiei tehnice cu funcţia politică: practicarea unei meserii descalifică pentru exercitarea puterii. Un amănunt rămîne însă valabil în viziunea lui Platon; ironia sa se complace în a recunoaşte, în chiar mitul lui Prometeu, opoziţia dintre arta politică şi arta militară pe de o parte, şi tehnicile utilitare de cealaltă parte. Un Zeus suveran, protejat de gardieni *((pvXccKcq),*

320

opus divinităţilor inferioare care patronează meseriile şi munca: se recunoaşte aici, exprimată prin limbajul religiei, schema celor trei clase sociale şi a funcţiilor lor care domină un întreg curent al gîndirii politice greceşti. Or, pentru Platon, însuşirile care-i califică pe membrii primelor două clase pentru funcţiile lor de conducători şi de gardieni întemeiază un sistem social comunitar; psihologia meseriaşilor necesită, dimpotrivă, o economie a proprietăţii private. Această concepţie nu este de altfel specifică lui Platon. La Hesiod, deja, am văzut prefigu-rîndu-se o orientare asemănătoare în opoziţia relevată între două aspecte ale fecundităţii: justiţia regală garantează grupului o prosperitate colectivă, avuţia pe care munca o asigură fiecăruia fiind, în schimb, o favoare divină individuală[16].

Mitul lui Prometeu, la Platon, exprimă o concepţie extrem de elaborată a tehnicului ca funcţie socială. Nu este nimic surprinzător în aceasta. în acea epocă, după cum se ştie, locul tehnicilor în toate domeniile era mare. Diviziunea muncii, la Atena, era deja avansată. Iar meseriaşii jucaseră în prosperitatea oraşului şi în viaţa politică un rol pe care Platon, de altfel, îl deplîngea. în mod paralel, meditaţia asupra aşa-numitelor *technai* devenise lucru curent, mai ales la sofişti. Dar chiar la Platon însuşi interesul pentru tehnologie este evidenţiat prin frecventa referire ce se face, în dialoguri, la exemple preluate din tehnici. Diviziunea muncii este analizată îndeaproape, iar avantajele sale servesc drept argument pentru a justifica specializarea puterii politice.

Este, în schimb, remarcabil că această importanţă acordată tehnicii nu i-a afectat concepţia sa asupra omului. Sau, mai curînd, că ea nu a influenţat-o, ca să zicem aşa, decît în mod negativ. Nici unul din aspectele psihologice ale funcţiei nu îi apare ca prezentînd un conţinut uman valabil: nici încordarea muncii ca efort uman de un tip special, nici artificiul tehnic ca invenţie inteligentă, nici gîndirea tehnică prin rolul său formativ al raţiunii. Dimpotrivă, la el găsim preocuparea de a separa inteligenţa tehnică de inteligenţă, omul tehnic de idealul său

321

despre om, aşa cum el separă şi opune în cadrul cetăţii funcţia tehnică cu celelalte două. Această prejudecată explică devierea pe care Platon o impune teoriei sale asupra tripartismului social din Cartea a IV-a a *Republicii* şi care se manifestă printr-o stîngăcie evidentă a expunerii. Platon enunţă concepţia sa asupra celor trei clase sociale şi a funcţiilor acestora, precum şi asupra celor trei tipuri de oameni ce le compun. Pentru a expune în ce constă justiţia în Stat, el examinează pe rînd trei virtuţi[17]. Prima, înţelepciunea *(oo<pia* sau *kirujrfjuri)* aparţine membrilor primei clase (guvernanţii): ea este aceea care le permite să-şi exercite funcţia în fruntea cetăţii. La fel stau lucrurile şi cu a doua virtute, curajul *(cxvbptiet)* faţă de membrii celei de-a doua clase (războinici). Ar fi de aşteptat ca cea de-a treia să fie specifică membrilor celei de-a treia clase (meseriaşi şi agricultori) şi ca ea să fie legată deopotrivă de funcţia lor. Ar putea fi chiar virtutea muncii, izvor al prosperităţii Statului. Dar nu e aşa: a treia virtute *(ouxppoovini),* nu mai este specializată; ea este răspîndită în toate clasele sociale fără a aparţine în mod precis nici uneia. Această uimitoare asimetrie[18] nu se explică decît prin refuzul de a acorda celor pentru care munca reprezintă funcţia socială o virtute pozitivă. Se poate spune că pentru

Platon munca rămîne străină oricărei valori umane şi că în anumite privinţe aceasta îi apare chiar ca antiteza a tot ce este esenţial în om.
Acest mod de a delimita şi de a judeca tehnicul în om este solidar, la Platon, cu un întreg sistem în care filosoficul, moralul şi politicul sînt strîns împletite. De la acest tablou pînă la ceea ce a fost omul real în această civilizaţie, distanţa poate fi destul de mare. între realitatea psihologică şi expresia sa literară sau filosofică există în mod normal un decalaj. în cazul lui Platon, acesta riscă să fie mărit datorită jocului consideraţiilor sociale şi politice. Pentru a-l putea aprecia cu exactitate, nu este inutil să se apeleze, printre alte mărturii[19], la acelaşi mit al lui Prometeu în versiunea pe care ne-o dă Eschil. Eschil nu are mai puţin decît Platon ideea unei funcţii
322
tehnice generale: Prometeul său nu este în mod special nici metalurgist, nici olar. Nici olăritul şi nici metalurgia nu figurează măcar pe lunga listă a tehnicilor cu care el se laudă că i-a înzestrat pe oameni. Focul pe care l-a răpit este stăpînul tuturor meseriilor *bibcujKOLkoq rexvyţ irâorjc;:* el este părintele tuturor tehnicilor: „într-un cuvînt, spune el, vei afla totul. Toate îndeletnicirile muritorilor vin de la Prometeu"[20]. Pe de altă parte, nu se găseşte în tragedie nici o urmă a vreunei rezerve faţă de tehnică. Nu se observă nici o opoziţie între ştiinţa pură şi meseriile utilitare: în lista binefacerilor sale, Prometeu pune pe acelaşi plan ştiinţa numerelor, arta dresării cailor şi exploatarea minelor. Mai mult chiar, locul funcţiei tehnice în om se amplifică. Inteligenţa şi raţiunea, prin ceea ce au în ele pur uman, apar ca tehnice: descoperirea succesivă a meseriilor marchează etapele progresului lor. „La început, ei (oamenii) vedeau fără a vedea, ascultau fără a auzi şi, asemănători fantasmelor din vise, îşi trăiau lunga existenţă în dezordine şi confuzie. Ei nu cunoşteau casele însorite din cărămizi, nici lemnăritul, trăiau sub pămînt, ca nişte furnici sprintene, în fundul văgăunilor închise soarelui..."[21]. Este deja sugestiv faptul că Prometeu, divinitatea tehnică şi părintele meseriilor, devine chiar simbolul omului însuşi. Şi mai important este că Eschil a pus accentul pe anumite trăsături: slăbiciunea omului la origini, spirituală şi materială totodată, strădania sa pentru a se transforma, din copilul care era, într-o făptură înzestrată cu gîndire, capabilă prin munca sa să organizeze şi să domine viaţa.
în contrast cu Prometeu, se află Zeus. Un Zeus care nu se manifestă decît prin catastrofele pe care le declanşează sau prin ameninţările pe care le proferează prin ambasadorii săi, sau care acţionează prin cei doi acoliţi ai săi *KpotToq* şi /?ia, simboluri ale unei puteri atît de absolute încît ea se situează dincolo de justiţie, ca şi de inteligenţă. în *Prometeu înlănţuit,* Zeus reprezintă vechea divinitate suverană a unor timpuri apuse; dar şi tirania unei puteri politice necontrolate de lege; el mai întrupează şi tot ce este inuman în lume, care îl striveşte pe om
323
sau stînjeneşte efortul laborios al operei sale.
Dar acel *Aeanoir^q* nu constituia decît o parte a ansamblului tragic[22]. în trilogie - L. Se"chan face în acest sens, la rîndul său, o demonstraţie extrem de convingătoare - se asista la o transformare a personajului Iui Zeus, care se pătrundea de raţiune şi justiţie, în timp ce Prometeu se cuminţea şi renunţa la spiritul său excesiv de „revendicare". în final, cele două divinităţi se reconciliau.
Tema conflictului şi reconcilierii lui Zeus cu Prometeu implică, în tragedie, semnificaţii multiple; ea funcţionează pe toate planurile realităţii umane. Este o nouă concepţie religioasă care se afirmă, şi o nouă formă morală. Pentru Eschil, este în plus şi o profesiune de credinţă în valorile cetăţii, în democraţie, în acel nou echilibru politic dintre categoriile sociale antagonice. Dar mai este şi un nou aspect al umanului care începe să se configureze. Tragedia traduce sub trăsăturile personajului lui Prometeu locul mai important ocupat de tehnic în om. Ca expresie literară, ea subliniază aspectul interior al funcţiei tehnice, ea îi influenţează forma psihologică.
Prin cele trei versiuni ale aceluiaşi mit, am observat unele aspecte şi unele momente ale funcţiei tehnice. La Hesiod, în cadrul unei gîndiri religioase, munca apare ca o activitate forţată; accentul este pus pe efortul uman, garanţie pentru individ a binefacerilor divine, de prosperitate, de fertilitate. La Platon, ideea îndemînării umane este perfect degajată, iar locul funcţiei tehnice este bine delimitat pe plan social; dar, într-o gîndire filosofică ce traduce refuzul anumitor transformări sociale şi umane, funcţia tehnică este depreciată faţă de natură şi în acelaşi timp aspectele sale psihologice sînt ignorate sau înlăturate. La Eschil se simte o orientare morală şi socială diferită, şi în mod paralel posibilitatea de a integra mai bine munca umanului: anumite trăsături din imaginea omului relevă importanţa acordată tehnicului.
Cu toate acestea, în ansamblu, funcţia rămîne insuficient configurată şi puţin sistematizată. Nimic nu

indică, chiar la
324
Eschil, interesul pentru motivațiile muncii - desigur, pentru faptul că ele sînt pur exterioare. Ecoul activității tehnice şi al muncii asupra omului, rolul lor creator, aspectul lor de participare colectivă nu sînt relevate. Limita dintre muncă şi cunoaşterea tehnică este nesigură. Nu se vede apărînd ideea muncii ca o mare funcție socială, ca un tip de activitate umană specifică. Se discerne cu greu ceea ce defineşte domeniul propriu al tehnicului.
S-a remarcat adesea decalajul dintre nivelul tehnic şi aprecierea muncii în Grecia antică: în ciuda locului deja asigurat în viața oamenilor pentru tehnici şi în ciuda transformărilor mentale importante pe care ele par a le fi adus acestora, activitatea tehnică şi munca nu au decît foarte greu acces la valoarea morală. Mai trebuie adăugat că ele nu sînt încă delimitate ca funcție psihologică şi nu au acea formă densă a unei conduite umane organizate pe care le-o cunoaştem astăzi.
NOTE
1. „Journal de Psychologie", 1952, pp. 419-429.
2. L. SECHAN, *Le mythe de Promethee,* Paris, 1951.
3. Regele argian Phoroneus apare ca singurul erou legat de tehnica focului (PAUSANIAS, II, 19,5).
4. Cf. SECHAN, *op. cit.,* p. 4, cu notele corespunzătoare, şi n. 59 din cap. I.
5. *Ibid.,* pp. 13 şi 14.
6. G. DUMEZIL, *Le festin d'immortalite,* Paris, 1924, cap. IV.
7. HESIOD, *Theogonia,* 567; *Munci,* 52.
8. Se ştie că HESIOD dă o altă etimologie: darul tuturor zeilor, *Munci,* 8l-82. Dar apropierea de Ancsidora nu lasă nici o îndoială asupra adevăratului sens al numelui.
9. HESIOD, *Munci,* 11 la 17.
10. *Ibid.,* 309. Funcția fertilității apare şi la Hesiod ca dependentă de justa exercitare a suveranității regale. Dar acolo este vorba de fertilitate în forma sa cea mai colectivă. Cf. *Munci,* 225 şi urm. Prosperitatea asigurată prin muncă este în schimb o favoare divină individuală. Vom regăsi acest
325
aspect al individualizării atunci cînd îl vom studia pe Prometeu împărțitonil de bunuri.
11. Cf. DUMEZIL, *op. cit.,* p. 94.
12. în acest sens, Prometeu, *Prevăzătorul,* şi fratele său geamăn, Epimeteu, *Necugetatul,* apar ca cele două fațete ale unui personaj unic.
13. ESCHIL, *Prometeu înlănțuit,* 228 şi urm.
14. PLATON, *Protagoras,* 230 D şi urm.
15. *Ibid.,* 324 c.
16. Cf. *supra,* n. 10.
17. PLATON, *Republica,* 428 a şi urm.
18. *âvdptict* sfîrşeşte ea însăşi prin a-şi pierde toate trăsăturile specifice într-o concepție unitară a virtuții. Este poate al treilea exemplu din acele „Retouches homologues de deux traditions paralleles" a căror prezență era subliniată de G. DUMEZIL în Zoroastrism şi la Cicero *(„Journal de Psychologie"*, 1950, p. 449). Dar, laPlaton, anumite rațiuni sociale şi politice ale reformei apar desigur mai clar.
19. S-a notat orientarea către cercetările tehnice la ionieni, într-un întreg curent al medicinei grecești, la un contemporan al lui Platon precum Arhitas, Cf. P, M. SCHUHL, *Essai sur la fonnation de la pensie grecque.* Paris, 1949, pp. XX şi XXI. Importanța elementului tehnic se exprimă deopotrivă şi în religie: prin sacralizarea tehnicilor; prin miturile care, legînd de zei sau de eroi originea tehnicilor, valorifică actul invenției.
20. ESCHIL, *Prometeu înlănțuit,* 506.
21. *Ibid.*, 447 şi urm.
22. Trilogia mai cuprindea, în afară de Prometeu înlănțuit, un Prometeu eliberat, *Avâ/tevoț,* şi un Prometeu Purtător al Focului, *Uvp<păpo<;.*

Munca şi natura în Grecia antică[1]

Analiza muncii în Grecia antică a fost abordată cel mai adesea din două perspective, convergente de altfel: deprecierea muncii, limitele gîndirii tehnice[2]. Scopul studiului nostru este diferit. Considerînd munca un tip maxim de conduită[3], puternic organizat şi unificat astăzi, ne-am întrebat sub ce formă apare ea în lumea antică, ce loc ocupă în structura omului şi în societate: cum este definită față de celelalte activități umane; ce operațiuni sînt resimțite ca fiind mai mult sau mai puțin muncă, cu ce aspecte, şi ce conținuturi psihologice.
O primă remarcă, - de vocabular. Grecul nu cunoaşte un termen echivalent cu cel de „muncă". Un cuvînt precum -*κουοϙ* este aplicat tuturor activităților ce necesită un efort epuizant, şi nu numai în cazul muncilor producătoare de valori sociale utile, în mitul lui Heracles, eroul trebuie să aleagă între o viață de plăceri şi moliciune şi o viață menită *ponos-uM.* Heracles nu este un reprezentant al muncii. Verbul *epyâțeodai* pare a fi specializat în două sectoare ale vieții economice: activitatea agricolă, muncile cîmpului, *ra epya* şi, la celălalt pol, activitatea financiară: *epy<xoiotxPWâ™ᵛ′* beneficiul

capitalului. Dar el mai este aplicat cu o nuanță definită şi activității concepute în forma sa cea mai generală: *epyov,* ce simbolizează pentru fiecare lucru sau ființă rezultatul însuşirii sale individuale, impus de al său âpenj. Cuvintele cu rădăcina indo-

europeană *tek* - ne orientează într-o altă direcție: de această dată este vorba de o activitate meşteşugărească, de o operațiune de tipul *%oiăv,* de fabricarea tehnică, ce se opune lui *-npântiv,* activitate naturală al cărei scop nu este producerea unui obiect exterior, străin de actul productiv, ci să desfăşoare o acțiune gratuită, fără alt țel decît propria exersare şi desăvîrşire[4]. De aceea termenul *epyov,* în ciuda celor două utilizări menționate, poate servi şi pentru a sublinia contrastul dintre „îndeplinirea" *praxis-u\ui* şi produsul travaliului poietic al meseriaşului. Un text sugestiv în această privință se află în dialogul *Charmides* de Platon[5]. Critias explică, desigur după sofistul Prodicos[6], diferența dintre a acționa şi_a fabrica: *%pomziv* şi *iroielv.* Tipul de acțiune indicat de termenul *epyâțeoTm* este însă legat de domeniul lui ■*KP&TTCLV;* el se opune lui *iruieîv* la fel cum *epyov* contrastează cu *iroCruia.* Faptul că meseriaşii sînt denumiți demiurgi, *b^ynovpyoi,* nu contrazice aceste observații. Fiindcă termenul, la Homer şi Hesiod, nu califică inițial meseriaşul ca atare, ca „lucrător" sau „producător": el defineşte toate activitățile ce se exercită în afara cadrului unui *olicoq,* în folosul unui public, Sij/io?: meseriaşii - dulgheri şi fierari - aezii, dar şi prezicătorii sau heralzii, care nu „produc" nifnic[7].

Aceste fapte de vocabular ne lasă să bănuim, între activitățile ce constituie în viziunea noastră ansamblul unificat al comportamentelor muncii, diferențe de plan, aspecte multiple, adică opoziții. Bineînțeles că absența unui termen în acelaşi timp specific şi general nu este suficientă pentru a demonstra absența unei noțiuni veritabile a muncii. Ea subliniază, totuşi, existența unei probleme ce justifică cercetarea psihologică pe care am întreprins-o.

Asupra conținutului psihologic al activității agricole, avem ca mărturie *Munci şi zile* de Hesiod, poem din secolul al Vll-lea, care a fost considerat ca fiind primul imn înălțat muncii. Noi am spune munca agricolă. Formularea e deja prea vastă. Reluînd o distincție a lui Xenofon între „Pământul grînelor" şi „Pământul plantațiilor", H. Jeanmaire[8] a subliniat

cu justețe opoziția existentă în Grecia între pomicultură şi cultura cerealieră, grîul şi orzul, completată cu puțină creştere a vitelor şi exploatarea lemnului din cîteva crînguri. Aceasta este de fapt agricultura lui Hesiod. Opoziția nu este valabilă numai pe planul tehnicii şi economiei. în aceste două genuri de activitate agricolă se întrevăd două forme extrem de diverse de experiență a raporturilor omului cu pământul. Pomicultura prelungeşte economia culesului: roadele sale apar ca nişte daruri ale naturii, ca nişte binefaceri ce sînt legate de divinitățile distribuitoare de bogăție - vechii greci spun *itoXvyrideîg* - care lipsesc abundența de bucurie: aşa-numitele Horai, Haritele, Oinotropele. Ele au funcția de a face să crească ramurile şi să se coacă fructele după un ritm al anotimpurilor la care omul participă mai puțin prin munca sa, cît prin revenirea periodică a sărbătorilor şi festinurilor care realizează comuniunea cu zeii. Dar, după cum notează tot H. Jeanmaire, poemul lui Hesiod nu le menționează decît o singură dată pe Harite şi pe Hore. Şi aceasta o face fără bunăvoință. Ele sînt acelea care au gătit-o cu grațiile lor pe Pandora, cursa întinsă oamenilor de către zei pentru a răzbuna răpirea focului. Legenda lui Prometeu nu intervine aici ca un element exterior acestui cînt al muncii agricole: ea nu numai - că justifică necesitatea de a stropi pământul cu sudoare pentru a-l face să rodească, dar ea proiectează în trecutul mitic al vîrstei de aur această imagine a unei generozități spontane a gliei simbolizată de divinitățile vegetației. Darurile pământului trebuie cîştigate. Şi Pandora[9] - toate darurile pământului - capătă pentru oameni chipul unui rău ascuns sub periculoase seducții: ea este femeia pe care Hesiod o compară cu trîntorul printre albine, ce simbolizează lenevia şi delapidarea bunurilor obținute cu trudă[10].

Pământul lui Hesiod este ogorul. Acelaşi cuvînt *epya* înseamnă în greceşte cîmpul şi munca. Demeter este divinitatea acestui pământ cultivat, în opoziție cu pământul necultivat sau doar fertil. în reprezentarea acestei puteri divine, există mereu un plan care se referă la activitatea, la efortul uman[11]. Se spune:

muncile lui Demeter. Iar în formula consacrată *aKTrj,* grîul lui Demeter evocă fie spicele vînturate sau zdrobite pe altarul sacru al zeiței[12], fie pe cele măcinate sub piatra de moară[13]. Spre deosebire de

divinităţile vegetaţiei, Demeter nu are atît funcţia de a-şi distribui darurile, cît de a garanta o ordine regulată în raporturile sale cu oamenii. în ceea ce-l priveşte, atunci cînd participă prin efortul său la creşterea griului, agricultorul lui Hesiod nu are sentimentul că aplică solului o tehnică de cultură şi nici că exercită o meserie. El se supune cu încredere legii inflexibile care dictează relaţia sa cu zeii. Pentru el, munca este o formă de viaţă morală, ce se afirmă în opoziţie cu idealul războinicului; dar şi o formă de experienţă religioasă, severă şi dornică de dreptate, care, în loc să se exalte în strălucirea sărbătorilor, îşi umple întreaga existenţă cu îndeplinirea strictă a sarcinilor cotidiene. în această lege a cîmpurilor, *ire8iui> vd^iog,* pe care ne-o prezintă *Muncile,* nu pot fi separate elementele care ţin de teologie, de cele etice sau de aspectele tratatului de agricultură. Aceste planuri se confundă în acelaşi spirit de ritual minuţios. Fiecare lucru trebuie îndeplinit la timpul său în forma potrivită. Astfel, semănăturile se fac cînd ţipă cocorul: atunci, agricultorul cu mîna pe coarnele plugului, adresează o rugăciune lui Zeus Chthonianul şi lui Demeter pentru ca grîul să aibă spicul greu cînd va da în copt. Dar această zi nu trebuie să fie a treisprezecea de la începutul lunii, menită sădirii pomilor, după cum a opta zi e cea în care se castrează porcii şi taurii, iar în ziua a şaptea de la mijlocul lunii se aruncă grîul sacru pe altarul zeiţei[14]. Cel care, cunoscînd acestea, nu a precupeţit nici un efort şi s-a străduit „fără a-i supăra pe Nemuritori, urmînd sfaturile cereşti şi evitînd orice greşeală"[15], poate avea încredere în dreptatea divină. Hambarul său se va umple de grîu. Acesta este, la Hesiod, aspectul psihologic al muncii cîmpului. El nu constituie un tip anume de comportament vizînd producerea, cu mijloace tehnice, a unor valori utile grupului. Este vorba mai curînd de o nouă formă de experienţă şi atitudine religioasă: cultivînd

cerealele, omul intră în contact cu puterile divine prin efortul şi truda sa, programate cu strictеţe. Muncind, oamenii devin de mii de ori mai dragi Nemuritorilor[16].

Viaţa ţărănească descrisă de Hesiod presupune un regim al micilor proprietăţi pe care ţăranul, aplecat peste pămîntul său, o exploatează nemijlocit. Singura aluzie a poetului Ja viaţa orăşenească se referă la ispita pe care o reprezintă, în zilele de iarnă, atelierul fierarului, unde se poate pălăvrăgi la căldură[17]. Este vorba aici de un stadiu al Greciei arhaice, anterior regimului cetăţii. Totuşi, chiar în epoca clasică, economia greacă rămîne esenţial agricolă. Iar, în afara cetăţilor doriene de tip războinic, mica proprietate ţărănească este o regulă. Se ştie că după căderea celor Treizeci, nu se vor mai afla la Atena decît 5 000 de cetăţeni din cei 20 000 excluşi din proprietatea unui fond rural. în anumite regiuni ale Greciei, poate chiar şi în Atica, *oikos-vX,* proprietatea familială, rămîne inalienabilă pînă la sfîrşitul secolului al V-lea[18]. Pămîntul, cu reprezentările sale religioase şi legătura specială care îl leagă de posesorul său[19], constituie o categorie de avuţie total diferită de bani: ea se va mobiliza extrem de anevoie pentru a intra în ciclul economiei monetare. De aceea, nu va fi surprinzătoare prelungirea unor atitudini psihologice faţă de munca agricolă, foarte apropiate de acelea ale lui Hesiod[20].

Chiar şi la un Xenofon, preocupat în *Economicul* de mijloacele de creştere a unui patrimoniu prin vînzarea la preţuri ridicate a unor pâmînturf cumpărate ieftin şi ameliorate, agricultura, luată în ansamblul său, nu apare ca o activitate de tip profesional. Hesiod spunea: înaintea meritului - *ocpcT-q* - zeii au pus sudoarea. Şi pentru Xenofon, agricultura este în primul rînd o modalitate de exercitare a unui anumit tip de *âpeTrj.* Nu este suficient a avea calităţi şi daruri native; ele trebuie valorificate: *epyâţeaOm.* Nu există decît virtuţi practice[21]. Astfel se defineşte, în contrast cu o viaţă plină de moliciune, de lenevie şi nepăsare, o formă de virtute activă făcută din energie, iniţiativă şi angajare: *einueXeia.* Dar, pentru a înţelege pe ce

plan psihologic se situează acest „entuziasm al muncii"[22], trebuie notat că el este opus activităţii artizanale, care îi constrînge pe lucrători la o viaţă casnică, aşezaţi în umbra atelierului sau ziua întreagă lîngă foc, cu trupul lînced şi sufletele slabe[23]. în antiteză cu munca meseriaşului, agricultura se asociază acum cu activitatea militară pentru a defini domeniul ocupaţiilor virile, al acelor munci *epya* ce nu ţin seama de oboseală şi efort, *iropog*[24]. „Nu mă pot aşeza la cină, îi spune Cirus lui Lisandru, fără a fi asudat, trudind în vreun exerciţiu militar sau lucrînd cîmpul"[25]. Dacă însă, în caz de război, cultivatorii şi meseriaşii sînt împărţiţi în două grupuri pentru a fi întrebaţi ce vor să facă, lucrătorii pământului vor hotărî să se apere cu armele, „iar meseriaşii să nu se lupte, ci, aşa cum au fost obişnuiţi, să rămînă liniştiţi şi fără griji sau primejdii: /^re *TTovoîiPTag \jj\rt Kivb\jvc\iovTocq"*[2f>].

Agricultura, ca şi îndeletnicirea armelor, nu apare ca o meserie. I se poate aplica termenul de *rexvrf!* Cine spune *rexvr* spune cunoaştere specializată, ucenicie, procedee secrete de reuşită. Nimic din toate

acestea în munca agricolă: singurele cunoştinţe pe care le necesită sînt cele pe care le poate obţine oricine prin observaţie şi reflecţie personală[27]. Ea nu cere nici o pregătire specială[28]. în vreme ce „practicanţii celorlalte meserii ascund mai mult sau mai puţin secretele esenţiale ale meşteşugului lor"[29], pămîntul „nu se înfumurează, ci dezvăluie cu simplitate, fără prefăcătorie şi minciună, ceea ce poate şi ceea ce nu poate"; el ne oferă cu generozitate toate tainele sale[30].
Xenofon descrie semănatul, plivitul, recoltatul, treieratul, vînturatul cerealelor, cultura pomilor fructiferi, pentru a ne arăta în aceste activităţi, nu îndemînarea omului, ci „natura". De unde ne vine, de exemplu, viticultura dacă nu de la viţa de vie? Viţa de vie căţărîndu-se pe arbori ne învaţă să-i oferim un sprijin, să-i desfăşurăm ramurile cînd strugurii sînt încă necopţi, să-i punem la umbră porţiunile expuse, să-i smulgem frunzele cînd şi le pierde, pentru a-şi coace rodul la soarele blînd de toamnă[31]. Atunci, de ce oare nu reuşesc toţi oamenii deopotrivă
332
în agricultură? Aici nu este o chestiune de „cunoaştere sau ignoranţă"[32], de „descoperire a vreunui procedeu ingenios al muncii cîmpului", ci, la fel ca în arta militară, o problemă de efort, de supraveghere atentă: *eirifieXau*[33]. Excluzînd orice formă de tehnicitate, munca agricolă are valoarea omului care o întreprinde: „Pămîntul permite deosebirea celor destoinici de cei netrebnici. Trîndavii nu pot, precum în celelalte meserii, să pretindă că nu se pricep la nimic"[34].
Fiind opuse acelei *rexv]* a meseriaşilor, a cărei putere este suverană în spaţiul strîmt în care acţionează, agricultura şi arta războiului mai au în comun şi faptul că prin ele omul resimte dependenţa sa de forţele divine al căror ajutor este necesar pentru reuşita acţiunii sale. Puterea zeilor este „la fel de absolută pentru muncile cîmpului ca şi pentru treburile războiului"[35]. Nu se concepe nici un fel de acţiune militară fără a consulta mai întîi zeii, prin sacrificii şi oracole. La fel, nici muncile agricole nu pot fi întreprinse fără acordul acestora. „Oamenii înţelepţi aduc ofrande zeilor, *OepaitcdovoL,* pentru ca aceştia să vegheze asupra fructelor şi grînelor"[36]. Acest cult nu vine din afara muncilor agricole: cultivarea pâmîntului nu este altceva decît un cult în sine, instituind cea mai dreaptă relaţie cu zeii. „Pămîntul, fiind o divinitate, îi învaţă dreptatea pe cei care sînt capabili să şi-o însuşească. Celor care îl cultivă (sau îi aduc un cult, *depaircvouai)* el le dă în schimb binefacerile sale"[37].
Care este semnificaţia acestei opoziţii atît de puternic subliniate de Xenofon între munca agricolă şi meşteşuguri? Este vorba de faptul că ele se referă la două planuri ale experienţei care se exclud în mare măsură. Activitatea meseriaşului aparţine unui domeniu în care funcţiona deja în Grecia o gîndire pozitivă. Agricultura rămîne în schimb integrată unui sistem de reprezentare religios[38]. Aspectul tehnic şi instrumental al muncii nu poate apărea aici: între efortul uman şi rezultatul său, distanţa, temporală şi tehnică, e prea mare. Esenţialul se produce în ceea ce E. Duprăel[39] numeşte „colaborarea intervalului", care activează comportamente religioase. Aşadar,
333
munca cîmpului nu capătă forma unei strategii de procedee eficace, de reguli infailibile. Ea nu este o acţiune asupra naturii, pentru a o transforma sau a o adapta unor scopuri umane. Această transformare, chiar dacă ar fi posibilă, ar constitui un sacrilegiu*. Agricultura reprezintă o participare la o ordine superioară omului, în acelaşi timp naturală şi divină. în acest context religios, aspectul efortului din munca agricolă capătă o semnificaţie specială: confruntarea cu sarcina impusă, activitatea grea şi încordată, au valoare şi prestigiu în măsura în care stabilesc o relaţie cu divinitatea, un fel de legătură reciprocă. Munca poate atunci să apară ca merituoasă, compensînd exigenţele şi dreptatea divină, în sensul cel mai general: *âpeiij.* Este aici o temă care vine să echilibreze, în cadrul reflecţiei morale a Greciei, afirmarea superiorităţii gîndirii pure asupra acţiunii[41].
în mod similar cu aspectele sale instrumentale şi tehnice, latura economică a muncii nu se manifestă cu claritate în acest tip de agricultură. *Oikos-u* trebuind să satisfacă toate necesităţile familiale, idealul vieţii ţărăneşti rămîne autarhia[42]. Roadele pămîntului destinate a fi consumate pe loc „se opun valorilor economice de circulaţie". Şi aici, munca stabileşte mai curînd un schimb personal cu natura şi zeii, decît un comerţ între oameni[43].
Cu toate acestea, chiar insistenţa lui Xenofon de a sublinia aceste diferenţe lasă loc presupunerii că ele erau contestate în alte medii. Pentru o gîndire politică raţională, agricultura se situează în diviziunea muncii, pe acelaşi plan cu celelalte meserii. Lipsită de privilegiul său religios, munca cîmpului îşi pierde totodată şi demnitatea sa specială: efortul uman nu mai este resimţit ca *ape-rii.* El se grupează în categoria ocupaţiilor inferioare care nu necesită decît o risipă de energie fizică[44]. Această dublă orientare în privinţa activităţilor agricole este poate observabilă în reprezentarea pe care şi-o face

grecul despre comunitatea politică: uneori, agricultorii şi meseriaşii formează două clase distincte, dacă nu opuse; alteori, ei
334
constituie o singură clasă ce se confruntă cu războinicii şi magistraţii. Criteriile nesigure, în şcoala lui Aristotel, duc la o contradicţie. Se ajunge la a prezenta agricultura fie ca pe un gen de activitate „conformă cu natura" în care omul poate acţiona după imboldul virtuţilor sale active, fie, alteori, ca pe o activitate totalmente contrară naturii omului liber, o ocupaţie „inferioară", ca şi meseriile[45].
Există în legendele greceşti un personaj foarte ciudat. îl remarcăm în cele cîteva versuri ale unui poem homeric şi într-o scurtă aluzie a lui Platon: Margites, omul care, cunoscînd toate meseriile, nu practică nici una cum trebuie. Am vrea să ştim mai multe despre el. Se întrevede aici ideea că îndemînarea, în anumite domenii de activitate, necesită o strictă specializare[46]. G. Dume"zil a conturat, pe de altă parte, temele legendare legate de această activitate tehnică[47]. Vedem astfel cum nişte meseriaşi intervin în mod decisiv în ordonarea lumii. Producînd lucrările specifice meşteşugului lor, ei repartizează zeilor domeniile şi privilegiile corespunzătoare funcţiei individuale a fiecăruia. Acesta este, în Grecia, rolul Ciclopilor[48]. Aceste personaje amintesc de corporaţiile Telchinilor şi Daktylilor[49], metalurgişti cu o activitate mai mult magică decît tehnică, iar uneori şi războinică. Dar aceste figuri legendare aparţin unui trecut de mult apus. Sînt fiinţe marginale, rătăcitori, care bîntuie munţii şi pădurile[50]. Meseriaşii sînt oameni aşezaţi, cetăţeni sedentari[51]. Activitatea lor nu poate fi concepută decît în cadrul oraşului. în funcţie de conceptul urban de diviziune a muncii se defineşte, într-o dublă direcţie, o noţiune pozitivă de *Texvr\:* activitate specializată, contribuind, alături de celelalte, la echilibrul corpului social; ansamblu de reguli permiţînd reuşita în diverse domenii de activitate. Personajul lui Margites este, în această privinţă, semnificativ. Nu i se cere să ordoneze lumea, ci să se ţină de o meserie dacă vrea să o facă aşa cum trebuie. La fel cum în atitudinile psihologice angajate în agricultură se simţea
335
o continuitate încă din timpurile arhaice, tot aşa, în munca meşteşugarului, se remarcă ruptura Cetăţii de un trecut legendar.
O observaţie de istorie socială ne permite să precizăm aceste afirmaţii: în epoca clasică nu se găseşte nici o formă de organizare religioasă a profesiunii. între meseriaş şi cetate, nu există intermediar: nici corporaţie, nici confrerie. Acest fapt contribuie la situarea „meseriei" într-o perspectivă pur raţională; ea este văzută prin funcţia sa economică şi politică.
Pentru grecul antic, cetatea nu este o entitate abstractă. El nu spune „Atena": ci oi *''kQ^vcâoi*[52]*'.* Cetatea sînt cetăţenii uniţi prin legături personale de prietenie, care-şi exercită activităţile în virtutea acestei *koinonia.* Care este locul meseriei în acest ansamblu? Desigur că, referitor la acest subiect, erau divergenţe notabile în aprecierea diverselor categorii sociale. Dar ele par a fi avut în vedere mai mult valoarea morală conferită activităţilor meseriaşului şi compatibilitatea acestora cu funcţiile politice. Asupra locului meseriei în cadrul sistemului activităţilor umane din interiorul *polis-u\ui,* se pot face constatări de ordin general.
într-un fel, ceea ce numim diviziunea muncii apare ca bază a „politeiei". Dacă oamenii se unesc, o fac pentru că au nevoie unii de alţii, în virtutea unei complementarităţi reciproce. Cetatea se constituie în opoziţie conştientă cu idealul unei autarhii individuale sau familiale[53]. Găsim la Protagoras o expunere extrem de coerentă a acestei teorii. Speciile de animale, povesteşte sofistul[54], au fost înzestrate de Epimeteu cu *8v\âneig* diferite - unele primind puterea, altele iuţeala, iar altele fecunditatea etc. -, astfel încît să echilibreze şansele de supravieţuire pentru fiecare. Situaţia neamului omenesc, uitat în această împărţire, se vădeşte a fi dramatică: el este destinat să dispară. Prometeu se hotărăşte atunci să răpească zeilor acele *6vi>ânei<;* tehnice pentru a le dărui oamenilor. El le distribuie aşa cum o făcuse şi Epimeteu pentru speciile de animale, dînd fiecăruia o calitate diferită de a celorlalţi. Oamenii sînt deci
336
singurii care posedă inteligenţa tehnică necesară fabricării hainelor, încălţărilor, caselor..., precum şi singurii care nu pot supravieţui decît prin schimbul reciproc de produse şi servicii. Acesta nu este oare, pentru Protagoras, un mod de a declara că munca exprimă esenţa relaţiilor sociale şi că oamenii sînt cetăţeni în cadrul acestei reţele de activităţi profesionale complementare care-i leagă între ei? Am fi tentaţi să credem aceasta, avînd în vedere şi faptul că ambiţia mărturisită a sofistului este de a justifica această „democraţie a meseriaşilor" - cea mai rea după Platon şi Aristotel - alcătuită din adunarea cizmarilor, postăvarilor, fierarilor şi olarilor[55]. O anumită observaţie, totuşi, e necesară pentru a ne

pune în gardă. Nici Platon, nici Aristotel nu par să fie în dezacord cu Protagoras în privința rolului diviziunii sarcinilor. în *Republica,* Platon este poate chiar mai precis decît sofistul nostru: „Societatea se naşte din faptul că fiecare dintre noi, departe de a-şi ajunge sieşi, are, dimpotrivă, nevoie de un mare număr de oameni"[56]. Şi fiecare, deosebindu-se de ceilalți prin natura sa, trebuie să se specializeze în activități diferite. Astfel, „oamenii îşi vor împărtăşi reciproc roadele muncii lor"[57]. Scopul asociației politice va fi atins. Cetatea se sprijină deci pe repartizarea sarcinilor. Aceasta înseamnă că relația de muncă constituie legătura dintre cetățeni? Pentru Protagoras, ca şi pentru Platon sau Aristotel, concluzia pare să fie exact inversă. Dacă meseria defineşte în fiecare din noi ceea ce ne deosebeşte de ceilalți, atunci unitatea Polis-ului trebuie să se bazeze pe un plan exterior activității profesionale. Specializării sarcinilor, diferențierii meseriilor i se opune comunitatea politică a cetățenilor definiți ca egali *looi,* asemănători B^ioiot[58], am spune chiar: reciproc înlocuibili. La Protagoras, această idee este exprimată în limbajul metaforic al mitului. Posedînd toate tehnicile, oamenii nu pot încă institui o societate politică; le lipseşte esențialul: ceea ce trebuie să-i unească prin <*pihia* [59] şi pe care nici Prometeu, nici Hefaistos, nici Athena nu le pot oferi, pentru că numai Zeus le deține[60]: sînt *Kib&q* şi virtuțile morale şi politice. Hermes este însărcinat să le

337

aducă oamenilor. Dar atunci cînd le împarte, acesta trebuie să procedeze invers decît o făcuse Prometeu: nu fiecăruia o aptitudine diferită, ci aceleaşi în mod egal şi nediscriminatoriu pentru toți. Aristotel dezvoltă cu rigoare aceeaşi teză. Unitatea Statului implică o reciprocitate completă între egali. El adaugă: „ca şi cum cizmarii şi dulgherii şi-ar schimba meseriile pentru ca aceleaşi munci să nu fie făcute mereu de aceleaşi mîini"[61]. Dar acest exemplu nu a fost ales decît pentru a evidenția prin absurditatea sa diferența de plan sau, mai bine, opoziția dintre domeniul activităților economice şi ceea ce constituie de fapt cetatea. Nici cizmăria, nici dulgheritul nu pot stabili acele raporturi „reversibile" ce caracterizează relația politică. O dată ce a relevat în Polis partea deliberantă şi pe cea militară, Aristotel remarcă imediat că aceiaşi cetățeni trec alternativ de la una la cealaltă, la fel cum tot ei comandă şi se supun în mod reciproc. Dimpotrivă, agricultorii şi meseriaşii trebuie să rămînă închişi în limitele specialității lor, sub rezerva contrazicerii acelui tip de ordine inferioară de care țin prin meseria lor[62]. Atunci cînd Stagiritul spune: „Inchipuiți-vă zece mii de oameni care se adună între aceleaşi ziduri; care se căsătoresc; care îşi schimbă produsele lor: unii fiind dulgheri, ceilalți agricultori, cizmari..., o astfel de lume nu va constitui o cetate"[63], el este de acord atît cu partizanii unei guvernări a *demos-uiui* precum Protagoras, cît şi cu adepții regimului „celor mai buni". Şi pentru unii ca şi pentru alții, activitățile legate de meserii, limitate la sfera economică, sînt exterioare societății politice. Dar, în cazul celor dintîi, meseriaşii pot avea acces la acest plan superior[64], în afara meseriei lor; pentru ceilalți, opoziția este atît de profundă, încît apartenența la un domeniu de activitate descalifică pentru un altul. Din această reflectare pozitivă a organizării activităților profesionale în cadrul cetății nu se degajă ideea unei mari funcții sociale şi umane unice, munca, ci aceea a unei pluralități de meserii cu rol diferențiat pentru cei care le practică.

Iată de ce formularea „diviziunea muncii" nu trebuie aplicată

338

lumii antice decît cu o anumită rezervă. Ea este anacronică din punct de vedere psihologic în măsura în care ea implică o reprezentare a meseriei în raport cu „producția" în general. Grecul antic nu vede meseria din această perspectivă. Aceasta i se prezintă sub un dublu aspect. Meseria presupune, la cel care o exercită, o *bvvaiuq* specială, iar la cel care îi foloseşte rezultatul o XP£Î«, o necesitate. Diviziunea sarcinilor provine din contradicția acestor două aspecte ale meseriei: multitudinii necesităților i se opune în fiecare gen de activitate limitarea propriilor capacități. Diviziunea sarcinilor nu este deci resimțită ca o instituție al țării scop ar fi să ofere muncii în general maximul său de eficacitate productivă. Ea este o necesitate înscrisă în natura omului care face cu atît mai bine unul şi acelaşi lucru. Nici unul din textele care menționează diviziunea sarcinilor nu o priveşte ca pe un mijloc de organizare a producției spre a obține mai mult cu aceeaşi cantitate de muncă: meritul său constă în a permite diverselor aptitudini individuale să se manifeste în activități care le sînt proprii, creînd astfel lucrări pe cît posibil mai perfecte[65]. Declarația lui Ulise din *Odiseea:* „Fiecăruia activitatea care i se potriveşte"[66], îi corespund analizele unor teoreticieni ca Platon şi Aristotel[67], cît şi remarcile practice ale unui Xenofon. în *Ciropedia,* Xenofon ajunge cu observațiile destul de departe, dincolo de meserie -pînă la diferențierea sarcinilor în interiorul aceluiaşi atelier. „în oraşele mici, acelaşi lucrător face lemnărie de pat, uşi, pluguri, mese; uneori chiar el se ocupă şi cu construirea caselor [...]. Dar, în

marile oraşe, unde fiecare găseşte mulţi cumpărători, ajunge o singură meserie pentru a hrăni un om. Uneori nici nu este nevoie de o meserie întreagă: unul confecţionează încălţăminte pentru bărbaţi, un altul pentru femei. Unui taie, iar altul doar coase pantoful; unul nu face decît să croiască hainele, în timp ce altcineva asamblează părţile"[68]. Gîndirea pare a se orienta aici, ca şi la Platon[69], într-un sens tehnologic. Deosebind diversele tipuri de operaţii în confecţionarea unui produs, s-ar părea că aceasta ar trebui să dea semnificaţia socială şi teh-
339
nică a diviziunii muncii. De fapt, nu se întîmplă aşa. Xenofon nu ajunge să înţeleagă diviziunea muncii ca pe un procedeu de distribuire a sarcinilor în cadrul unui proces productiv. El nu o vede decît din perspectiva unei ameliorări a produsului prin perfecţionarea aptitudinilor meseriaşului.
Aceste capacităţi tehnice pe care diviziunea sarcinilor trebuie să le perfecţioneze, se prezintă ca nişte calităţi naturale. Atunci cînd Protagoras pune pe acelaşi plan cunoştinţele tehnice ale oamenilor şi acele *âvuâ/iCLg* ale animalelor, atunci cînd compară ordinea meseriilor cu echilibrul speciilor în cosmos, acestea nu sînt figuri de stil. Oare una dintre formele cele mai importante ale diviziunii sarcinilor nu se bazează tocmai pe opoziţia biologică dintre bărbat şi femeie? Xenofon ne face , această teorie: „încă de la începuturi, divinitatea a adaptat natura femeii pentru muncile şi grijile de interior, iar pe cea a bărbatului a sortit-o pentru cele din afară"[70]. Aristotel face teoria unei alte opoziţii, la fel de fundamentală şi nu mai puţin „naturală": ocupaţiile libere necesită prudenţă şi reflectare, *(ppop-qaLg:* muncile inferioare cer calităţi pasive de supunere[71]. Diferenţierea meseriilor nu aduce în discuţie alte principii. Pentru Platon, sarcina oamenilor de meserie este, pentru fiecare, „aceea căreia i-a fost predestinat prin natura sa individuală" *1*~. în atelierul olarului, unjul dă formă vaselor, altul le pictează: două *bvvâniciq* diferite asociate pentru a satisface aceeaşi cerere a beneficiarului[73].
Aşadar, activităţile profesionale nu fac decît să prelungească aptitudinile naturale ale meseriaşilor. Dacă ele sînt diferenţiate, aceasta este pentru a corespunde unor trebuinţe ce ţin tot de natură. Situat în dubla perspectivă a unei ierarhii a capacităţilor şi a unei ierarhii a necesităţilor, fenomenul diviziunii sarcinilor nu-şi poate defini propriul domeniu. în organizarea activităţilor din cadrul cetăţii, planificarea nu apare acolo unde efortul uman ar putea fi văzut în funcţia sa creatoare de valoare socială, ca producţie. Supunînd capacitatea meseriaşului necesităţii beneficiarului, meseria devine serviciu, ea nu mai este muncă.
340
Cu toate acestea, lucrarea pe care o produce meseriaşul prin propria *iroirjoii;* nu este un obiect natural. După cum nu sînt naturale nici procedeele de fabricaţie ce definesc pentru fiecare specialist regulile propriei rex^- Antifon subliniază tocmai contrastul dintre produsul artizanal şi produsul natural: „Dacă s-ar îngropa un pat, iar procesul de putrefacţie ar avea puterea să facă să răsară un lăstar, atunci nu s-ar naşte un pat, ci un arbore"[74]. Dar această opoziţie vizează un aspect limitat al activităţii de fabricare: producţia umană răspunde unei finalităţi inteligente, pe cîtă vreme procesele naturale se îndeplinesc la întîmplare şi fără a fi prevăzute. în rest, activitatea meseriaşului rămîne înscrisă în cadrul naturii: ea nu apare ca un artificiu menit să „transforme natura" şi să instituie o ordine umană.
Texuri tinde, în fapt, să producă într-un domeniu un eiSo? precum sănătatea sau o casă. Această producţie presupune activarea unei *8vvafuq,* a cărei rexvî? este oarecum un mod de funcţionare. în timp ce la Descartes meseriaşul îşi cunoaşte meseria pentru că el înţelege mecanismul maşinii sale, conceptul de *jkxvi* constă în a şti să se utilizeze cînd şi cum trebuie[75] o *bvva^iq* care este gîndită în mod similar fie că e vorba de o forţă naturală sau de o unealtă fabricată. Termenii ce definesc modul de acţiune al unei *rixurj* sînt semnificativi în această privinţă: instrumentul trebuie să fie mai puternic decît elementele la care este aplicat; el trebuie să-şi manifeste aşa-nu-mitul *KpaTCÎv*[16]. O *rexvq* se defineşte atît prin puterea cît şi prin limitele sale. Această gîndire tehnică nu este deschisă către un progres infinit. Fiecare artă este, dimpotrivă, încă de la început blocată într-un sistem fix de esenţe şi de puteri. Ea se găseşte circumscrisă între limitele în care o închid numărul şi forţa instrumentelor ce-i aparţin în mod natural şi lucrarea pe care trebuie să o producă[77]. Adevăratele *Texvoii* sînt limitate ca număr şi resurse. Multiplicarea lor ar presupune o multiplicare a necesităţilor. Or, numărul necesităţilor nu este infinit. Dincolo de ele, tehnicile nu mai tind să satisfacă necesităţi, ci să procure plăceri. Dar, în măsura în care ele nu mai produc acel efect
341
care reprezintă pentru fiecare scopul său natural şi limita sa, ele nu mai creează nimic real: doar iluzii, imitaţii[78]. Aşadar, „arta" tehnică are putere şi eficacitate în interiorul unui cadru strict. Şi numai în

acest cadru ea este „natură". în ciuda celor crezute de Espinas[79], munca artizanală nu ține de categoria acelei „fabricații umane" în care omul, conștient de opoziția sa cu natura, își propune să o umanizeze prin artificii cît mai perfecționate, în procesul producției sale, meseriașul vede, dimpotrivă, „naturalizîndu-se" *° propria sa activitate. Domeniul „artificiului" este altul: el definește activitățile care nu creează decît ficțiuni, așa cum o fac în meseria lor acei iluzioniști care sînt sofiștii și bancherii. Munca meseriașilor, care se opunea agriculturii, resimțită ca mai naturală, se intergrează, la rîndul său, în ordinea naturii și contrastează cu chrematistica așa cum *tpvaiq* se opune lui *vo\xoq*[iX]. Dar, între *<pvmq* și *vop^oq* nu există loc pentru producerea unei opere care, rămînînd pe deplin reală, să nu apară ca pur umană. Omul nu este încă suficient de desprins de natură pentru ca acțiunea sa să se poată evidenția fără a înclina imediat către convenție.
între acest aspect natural al operei și caracterul, mai curînd de serviciu decît de muncă, al activităților meșteșugărești, legătura este foarte strînsă. în evaluarea operei, gîndirea antică ia mai puțin în considerare procesul de fabricație, Trotr/atg, cît utilizarea care i se dă, *chresis-vA.* Și în funcție de *XPV°^* se definește pentru fiecare lucrare acel elSoc: pe care meseriașul îl întrupează în materie. Obiectul fabricat răspunde, de fapt, ca și ființa vie, unei finalități analoage: perfecțiunea sa constă în adaptarea la necesitatea pentru care a fost produs[82]. Există deci, pentru orice obiect fabricat, un fel de model care este impus ca o normă meseriașului. Acest *elboq* nu este o „născocire" omenească pe care lucrătorul ar putea-o crea, sau chiar modifica după bunul său plac. Meseriașul trebuie, dimpotrivă, să se conformeze pe cît este posibil acestui model necesar, fie că lucrează cu privirile ațintite asupra lui, fie, mai curînd, că îi acordă încredere în acest domeniu beneficiarului, mai bine situat
342
pentru a cunoaște cu adevărat etSog-ul, pentru că el e singurul care intuiește acea *XPW^* [a] obiectului. Aristotel spune că *wiri<ya<;* este un judecător mai puțin bun al operei sale decît beneficiarul[83]: acțiunea sa de fabricație are în vedere mijloacele, scopul îl depășește[84]. De aceea, atunci cînd este confecționat un flaut, flautistul dirijează lucrul, iar meseriașul îl ascultă[85]. Platon dă explicații și mai precise[86]. Pentru fiecare lucru există trei feluri de artă: a utilizării sale, a fabricării sale, a imitării sale. Acestea aparțin beneficiarului, meseriașului, pictorului. Pictorul, asemenea tuturor imitatorilor, nu știe nimic despre un anumit lucru în afara aparenței sale exterioare, asupra căreia va acționa prin „artificii" pentru a da iluzia realității. Meseriașul fabrică lucrul, dar fără a-i cunoaște, în calitatea sa de artizan, *eidos-ul,* adică scopul său. Singurul care posedă această competență este beneficiarul.
Dacă acele *eL8r}* ale obiectelor fabricate se prezintă ca niște „naturi" prestabilite, oarecum, în afara și deasupra voinței lucrătorilor, meseriașii nu mai joacă decît un rol de intermediar: ei sînt instrumentele prin care se realizează într-un obiect valoarea de folosință. în mîinile beneficiarului, obiectele reprezintă doar niște mijloace utile menite să servească unor necesități diverse. *Poiesis-nl* apare astfel ca o operațiune de ordin instrumental: prin termenii xotrjn/ca *opycxva.* . Aristotel indică ceea ce este susceptibil de a „produce" ceva: uneltele, și aproape pe același plan cu ele, meseriașii[87].
în acest sens, *iroirjaig* se definește în opoziție cu *irpățic;.* în cursul acțiunii, omul înfăptuiește pentru sine, el nu „produce" nimic exterior propriei activități. Domeniul lui *irpa^n;* exclude toate operațiunile tehnice ale profesioniștilor. De aceea, așa-numitul *-κονοc;* al meseriașului în munca sa nu poate căpăta valoare de virtute activă, așa cum era cazul în agricultură. Acest *irovog* apare, dimpotrivă, ca o supunere față de o ordine străină naturii umane, ca o constrîngere și o servitute[88] în sensul cel mai strict.
De la agricultură la comerț, nu găsim, în Grecia antică, un
343
tip unic de comportament, munca, ci diferite forme de activități care considerăm că s-au organizat conform unor raporturi aproape dialectice. în cadrul agriculturii, se configurează deja o opoziție între efectul fertilității naturale a pămîntului și efortul uman al agricultorului. Privite în ansamblul lor, activitățile agricole contrastează însă cu cele ale meseriașilor, așa cum producția naturWă se deosebește de fabricația tehnică. La rîndul lor, produsele meșteșugărești se înscriu alături de roadele pămîntului în acea economie naturală conformă cu ordinea imuabilă a necesităților: diferită de tranzacțiile bănești, care nu au decît o valoare convențională, activitatea artizanală face și ea parte din natură.
Aspectul uman al muncii este deci configurat mai mult sau mai puțin pregnant în activitățile agricultorilor și meseriașilor, dar el nu este niciodată reliefat pe deplin. în general, omul nu are sentimentul că transformă natura, ci mai degrabă că i se conformează. în această privință, comerțul

constituie un fel de act scandalos atît pentru gîndire cît şi pentru morală.
Omul nu are, însă, nici sentimentul de a crea, prin efortul său şi indiferent de meserie, o valoare socială. Diverselor profesiuni le corespund însuşiri umane diferite care-l situează pe fiecare la locul său în ierarhia cetăţii. Din punct de vedere social, meseriaşul nu este un producător. Prin meseria sa, el intră într-o relaţie de dependenţă naturală cu beneficiarul, într-un raport de serviciu. Dar pentru ambii termeni ai acestui raport, pentru meseriaş şi beneficiar, cuvîntul natură nu mai are acelaşi sens. Doar *xP^^a* raai îme de *irpâţic;:* o activitate liberă, conformă naturii omului ca fiinţă raţională şi politică. *Poiesis-u* îl situează pe meseriaş pe un alt plan: cel al forţelor fizice, al instrumentelor materiale. După cum meseria este plasată la marginea domeniului propriu-zis al cetăţii, tot astfel şi activitatea de fabricaţie a meseriaşului constituie un nivel şi un gen de acţiune total exterioare *praxis-ului.*
NOTE
1. „Journal de Psychologie", 1955, pp. l-29.
2. Cf. P.M. SCHUHL, *Machinisme et philosophie,* Paris, 1947, pp. l-22; A. AYMARD, *Hierarchie du travail et autarcie individuetle dans la Grece archaique,* „Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire generale de la civilisation", 1943, pp. 124- 146; *L'idee de travail dans la Grece archaique,* „Journal de Psychologie", 1948, pp. 29-45; A. KOYRE, *Lesphilosophes et la machine,* „Critique", 1948, pp. 324-333 şi 610-629; *Du monde de l',,ă peu preş" ă l'univers de la precision, Ibid.,* 1948, pp. 806-823 (reluat în *Etudes d'histoire de la pensie philosophique,* Paris, 1961, pp. 279-329).
3. Cf. J. MEYERSON, *Le travail: une conduite,* „Journal de Psychologie", 1948, pp. 7-l6.
4. Cf. ARISTOTEL, *Politica,* VII, 1325 b 15 şi urm.: acţiunea - 0îoc ■*KpaKTiKoq* - nu implică un obiect exterior; cf. *Etica Nicomahică,* Z 4, 1140 a: *rr\Q fitv yâp voirjosoig "erepov TO reXog, TTIQ Se* xpdijewc *om av* eti/ • *eon yap avrri rj evirpal-ict TC\OQ* (producţia tehnică are într-adevăr un scop diferit de ea însăşi, acţiunea însă nu; căci acţiunea reuşită este ea însăşi un ţel). Şi *Metafizica,* 0, 6, 1048 b 18 şi urm. - 8, 1050 a 23 şi urm.
5. 163 bd.
6. Cf. DUPREEL, *Les Sophistes,* Neuchâtel, 1948, p. 133.
7. Poate chiar cerşetorii, după A. AYMARD; cf. *L'idee du travail dans la Grece archaique, loc. cit.,* p. 39.
8.H. *3EANMAIRE, Dionysos. Histoire du culte de Bacchus,* Paris, 1951, pp. 30-33.
9. în reprezentarea figurată, Pandora şi dublul său Anesidora „care face să apară însuşirile", sînt înfăţişate ca divinităţi ale pămîntului şi ale fertilităţii.
10. Apropierea între *Theogonia,* 595 *şiMunci,* 305, este semnificativă; cf. şi *Munci,* 704: femeia este *6envvo\6xtZ ,* mereu pîndind să se înfrupte din bunătăţi şi din plăceri. Ea consumă avuţiile soţului său şi vigoarea sexuală a acestuia.
11. Asupra diferenţelor de plan în reprezentarea divinităţilor ce patronează agricultura, cf. J. BAYET, „Revue de L'Histoire des religions", I, 1950, pp. 172-206.
12. HESIOD, *Munci,* 597 şi 805; HOMER, *Iliada,* V, 500; TEOCRIT, *Idile,* VII, 30 şi 155.
13. HOMER, *Iliada,* XIII, 322 şi *Odiseea,* II, 355.
14. *Munci,* 780 şi urm.
344
345
IS.Ibid., 826-828.
16. *Munci,* 309.
17. *Ibid,* 493.
18. Cf. A.J.V. FINE, *Horoi. Snidies in mortgage, real security and land tenure in ancient Greece,* „Hesperia", Supl. IX, 1951; L. GERNET, *Horoi, Studii in Onore di Ugo Enrico Paoli,* 1955, pp. 345-353.
19. Despre aceste aspecte religioase ale proprietăţii funciare, cf. în ARISTOTEL, *Constituţia Atenei,* XI, 4, versurile prin care"Solon serbează eliberarea „mamei străbune a Olimpienilor, neagra Glie [...], odinioară sclavă, acum însă liberă".
20. Prin comedie, putem întrevedea cam ce era viaţa unui ţăran din Atica, lucrîndu-şi pămîntul cu ajutorul cîtorva sclavi. Reţinut la Atena de război, Diceopolis, din dema rurală Acames, este îngrozit de oraş. El plînge după satul său „unde nu există cuvîntul «cumpără» şi care-i procură totul de la sine": ARISTOFAN, *Acarnienii,* 35 şi urm. - cf. şi în *Ploutos* elogiul pe care-l face Sărăcia vieţii ţărăneşti, făcută numai din muncă şi sobrietate. - Ţăranul din *YRupyoq* de MENANDRU, legat pe deplin de pămîntul său, este şi el înrudit cu agricultorul lui Hesiod.
21. XENOFON, *Economicul,* I, 16. în acelaşi sens, ARISTOTEL, *Politica,* VII, 1325 a 32.
22. *Economicul,* I, 21.
23. IV, 2.
24. Oamenii cîmpurilor care practică agricultura „primesc o educaţie viguroasă şi bărbătească"; ei au „sufletul şi trupul bine clădite'", V, 13. Despre viaţa agricolă ca antrenament pentru viaţa militară, V, 4 şi urm.
25. IV, 24.
26. VI. 7. Aceeaşi opoziţie în PSEUDO-ARISTOTEL, *Economicele.* I, 1343 a 25 şi urm. Agricultura îndeamnă la curaj *avdpeict.* Spre deosebire de meşteşuguri, care fac trupurile inapte pentru serviciul militar, *âxpEia,* ea îi face pe oameni capabili să suporte viaţa în aer liber şi truda zilnică: *8vpav\elv KOC\ vwvelv.*
27. Unii au fost şocaţi de această aplicare a procedeelor maieuticii socratice la cunoaşterea agriculturii: cf. CASTER, *Melanges Desrousseaux,* Paris, 1937, p. 59, n. 2. Dar intenţia lui XENOFON este de a releva aspectul spontan, natural, al agriculturii, în opoziţie cu tehnicile învăţate (XIX, 15, 16, 17). Divinitatea ne învaţă regulile agriculturii (XVIII, 3).
28. XV, 10; XVIII, 10; XV, 4; XI, 9.
29. XV, 11.
30. XIX, 17.

31. XIX, 18.
32. XX, 2.
33. XX, 4.
..' 34. XX, 14. ■r 35. V, 19.
36. V, 20.
37. V, 12; cf. şi XX, 14: pământul răsplăteşte pe cine are grijă de el. Şi *Ciropedia,* VIII, 3, 38; pământul respectă mai mult ca orice dreptatea; el dă roade pe măsura seminţelor pe care le-a primit. Aceeaşi idee, sub o formă ironică în MENANDRU, fr. 92 A, 35 şi 96, Edmonds: „Nimeni nu cultivă un pământ mai cucernic - *âypbv evoefîtoTEpov.* Dacă semăn orz, în spiritul său de dreptate glia îmi restituie tot ce am semănat." în *Economice,* PSEUDO-ARISTOTEL arată că, dintre toate ocupaţiile, agricultura este pe primul loc în ceea ce priveşte „dreptatea" (I, 1343 a 30).
38. Sărbătorile şi calendarul religios ale Greciei antice sînt mărturii ale acestei integrări a agriculturii în religie.
39. E. DUPREEL, *Sociologie generale,* Paris, 1948, p. 207 şi urm.
40. Dacă „cultivarea" pământului este resimţită în mod normal ca o participare la ordinea naturală şi divină, anumite activităţi umane pot însă să apară în contradicţie cu această ordine. Este cunoscută mînia zeiţei Demeter împotriva lui Erysihthon care ridicase securea împotriva pădurii sale. Desigur, era vorba de o pădure sacră. Dar povestirea aceasta poate fi apropiată de aceea a lui Licurg printr-una din semnificaţiile sale: Licurg îl ucide pe Dryas, fiul său, sau, în alte versiuni, îşi taie piciorul, crezînd că taie via; sau de legenda lui Phylacus care-şi schilodeşte fiul tăind un arbore, sau, după alţii, tăind animale.
41. De la Hesiod la Herodot (VII, 102), Xenofon'şi Prodicos, putem urmări această temă a Virtuţii alegînd calea trudei, a lui *ITOVOQ;* cf. Ch. PIC ARD, *Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos,* „Revue archeologique", XLII, 1953, pp. 10-41.
42. Despre acest ideal de autarhie, cf. AYMARD, *op. cit.*
43. Oamenii îşi obţin hrana din agricultură *âirb tî\Q yr\Q,* aşa cum toate fiinţele şi-o iau de la mama lor. Dar agricultura nu obţine nimic de la oameni *onr' avdpuiruv,* aşa cum se întîmplă cu comerţul şi munca salariată: PSEUDO-ARISTOTEL, *Economicele,* 1343 b.
44. Trebuie remarcată dezvoltarea sclavajului în zonele rurale începînd cu epoca elenistică şi concentrarea proprietăţii funciare. într-un text foarte sugestiv, PLINIU compară timpurile cînd, lucrat de generali şi de înaltele personaje ale Romei, Pământul se răsfăţa sub brăzdare şi pluguri triumfale, cu vremurile mai noi, cînd, lăsat pradă mîinilor de sclavi şi călcat de picioare înlănţuite, el consimte totuşi să mai dea roadele sale *(Hist. nat.*, XVIII, 4). In închipuirea mitică, imaginile carului de război, ale atelajului triumfal şi ale plugului se pot lesne suprapune.

45. Se vor compara, de exemplu, *Economicele,* 1343 a 25 şi urm., şi *Politica,* 1330 a 25 şi urm. Trebuie subliniat că această nesiguranţă a criteriilor, din lucrările lui Aristotel sau atribuite lui Aristotel, se explică prin existenţa, în lumea greacă, a două forme extrem de diferite de proprietate şi de exploatare agricolă, cu statute sociale opuse pentru agricultori: regimul micii proprietăţi exploatată nemijlocit de către ţărani liberi cetăţeni, ca la Atena; sistemul „fermierilor" excluşi din sfera cetăţenească în cetăţile doriene cu organizare militară.
46. L. GERNET, care ne-a atras atenţia asupra personajului lui Margites şi a importanţei acestuia pentru o anumită reprezentare a activităţii tehnice, sugerează apropierea de zeul celt Lug. O concepţie diametral opusă se va găsi în două texte din *Exod* citate de P.M. SCHUHL în *Labeur et contemplation,* „Efforts et realisations", decembrie 1952. Atotputernicul i-a inspirat lui Betsabel o artă „universală"; el va şti să înfăptuiască orice lucrare şi să execute orice operă de artă *(Exodul. XXXI,* 1, 11 şi XXXV, 30 şi urm.) -Abilitatea tehnică acoperă aici ansamblul meşteşugurilor.
47. G. DUMEZ1L, *Tarpeia,* Paris, 1947, pp. 208-246.
48. HES1OD, *Tlieogonia,* 639 şi urm.; APOLODOR, *Biblioteca,* I, 7; cf. DUMEZIL, *op. cit.,* p. 222.
49. După CALIMAH, *Imn către Delos,* IV, 31, Telchinii ar fi fabricat tridentul lui Poseidon. Telchinii şi Daktylii sînt primii metalurgişti.
50. Asupra acestui aspect al nomadismului, cf. PLUTARH, *Viaţa lui Numa,* XV. Despre oribasie şi raporturile sale cu metalurgia, cf. JEAN-MA1RE, *op. cit.,* p. 182.
51. Vorbim despre epoca clasică. Se ştie că, la Homer, demiurgii nu şi-au pierdut caracterul lor „itinerant".
52. F. SCHACHERMEYER notează în această privinţă deosebirea dintre *polis-u* grec, făcut din relaţii personale, şi oraşele din Orient cu bază teritorială. Pentru a exprima ideea de babilonieni, trebuie să spunem: oamenii de pe teritoriu! oraşului Babilon *(Laformation de la cile grecque,* „Diogene", IV, 1953, p. 33).
53. Pretinzînd că sînt adepţii unui ideal de autarhie, Cinicii premerg întreaga gîndire politică a Antichităţii. Cf. ARISTOTEL, *Politica,* I, 1253 a 25 şi urm.
54. PLATON, *Protagoras,* 320 e şi urm.
55. *Ibid.,* 324 cd.
56. *Rep.,* 369 b şi urm.
57. *Ibid.,* 371 b.
58. La Sparta, cetăţenii sînt numiţi *omoioi.* Le este interzisă practicarea unei activităţi profesionale.
59. *<pikiot* este prin excelenţă un sentiment „politic". Sentimentele „profesionale" ţin, dimpotrivă, de categoria invidiei, a concurenţei. Cf. HESIOD: „Olarul îl pizmuieşte pe olar, dulgherul pe dulgher, săracul îl invidiază pe sărac şi cîntăreţul pe cîntăreţ." Activităţile legate de meserii o implică pe " *Epiq (Munci,* 24).
60. Am arătat în altă parte deosebirea dintre divinităţile tehnice - Athena, Hefaistos, Prometeu - şi Zeus, politician şi suveran; tot acolo am discutat relaţia dintre divinităţile tehnice şi funcţia repartiţiei (cf. *supra,* p. 221). în *Prometeu Mântuit* de ESCHIL, 45-50, Hefaistos se plînge de meseria sa ca de o „parte" care i-a fost repartizată. I se răspunde că toţi zeii ceilalţi şi-au primit partea lor ca şi el, în afară de Zeus, care este deasupra oricărei specializări.
61. *Politica,* II, 1261 a 35.
62. VII, 1329 a 35.

63. III, 1280 b şi urm.
64. *Protagoras,* 324 e- 325 a.
65. în *Capitalul,* MARX arată că această concepţie exprimă un stadiu economic în care valoarea de folosire este preponderentă faţă de valoarea comercială: cap. XII, 5 (voi. II, p. 270 din traducerea J. Molitor).
66. *Odiseea,* XIV, 228.
67. „Fiecare dintre noi nu este, prin natura sa, asemănător întru totul cu ceilalţi, ci este, dimpotrivă, deosebit; la executarea unor sarcini diferite e nevoie de oameni diferiţi", PLATON, *Rep.*, 370 bc. - „Natura nu procedează în mod meschin precum fabricanţii de cuţite din Delfi, care le fac spre a servi mai multor scopuri: ea îi dă fiecărei fiinţe destinaţia sa specială; astfel, fiecare instrument este cu atît mai perfect dacă el este menit exclusiv unui singur scop şi nu mai multora", ARISTOTEL, *Politica,* 1252 b l-5.
68. *Ciropedia,* VIII. 2.
69. P.M. SCHUHL, *Remarquessur Platon et la technologie,* „Revuedes Etudes grecques", 1953, pp. 465-72.
70. *Economicul,* VII, 22. Se înţelege că meseriaşii sînt lipsiţi de virtutea bărbătească: ei lucrează, precum femeile, „în interior". - Acelaşi punct de vedere asupra diviziunii naturale a sarcinilor între bărbat şi femeie în PSEUDO-ARISTOTEL, *Economicele* 1343 b 28 şi urm.
71. *Politica,* 1252 a 30 şi urm. Se ştie să deosebirea dintre omul liber şi sclav nu este acceptată întotdeauna ca naturală.
72. *Rep.*, 374 b. Dar ARISTOTEL observă că natura nu îi face pe oameni cizmari, aşa cum îi face sclavi *(Politica,* 1260 b 1).
73. Ceea ce ne relatează Agatarhides despre organizarea muncii în minele de aur din Nubia este extrem de semnificativ: distribuirea mîinii de lucru -care cuprindea cîteva mii de lucrători - se face, după sarcini, în modul următor: pentru abataj, cei mai puternici (în floarea vîrstei); pentru colectare.

348

349

copiii; pentru concasare, bărbaţii de peste treizeci de ani; pentru munca la piatra de măcinat, femeile şi bătrînii; pentru purificarea minereului şi operaţiunile metalurgice specifice, aşa-numiţii *TSXVITOU.* - Capacităţile tehnice se înscriu într-o ierarhie de sarcini bazată în principal pe diferenţele naturale: categorii de vîrstă şi sex, DIODOR DIN SICILIA, III, 12, 14.
74. ANTIFON, *Sofistul,* I, 2.
75. Nici o muncă tehnică nu este doar simpla aplicare a regulilor învăţate (PLATON, *Politica,* 299 d-300 a). Arta constă în a şti să le utilizezi, la momentul potrivit, *Kcupq,* şi aşa cum trebuie, *iv* T£ *deovn.* După cum spune Platon, dacă meseriaşul lasă să treacă momentul propice pentru realizarea lucrării, aceasta este compromisă. De aceea lucrătorul, nu-şi poate părăsi niciodată lucrul *(Rep.* II, 370 b). Asupra acestei întrebuinţări a termenului icaipo?, cf. ARISTOTEL, *Etica Nicomahică,* II, 1104 a 9.
76. *Despre artă,* 15 şi *Despre locuri în om,* 341.
77. ARISTOTEL, *Politica,* 1, 1256 b 34: Orice artă este limitată; nu există nici una ale cărei instrumente să fie infinite ca număr şi mărime; - I, 1257 b 28: Pentru orice artă, mijloacele de atingere a scopului nu sînt infinite, iar scopul *(rtkoq)* le serveşte în mod necesar de limită *(wipoii;).*
78. Cf. PLATON., *Rep,* 373 a şi urm. Tehnicile imitaţiei, care produc plăcerea, se pot multiplica la infinit, pentru că plăcerea aparţine domeniului nelimitatului. - Pe de altă parte, tehnicile care se pretind universale, precum cele ale Sofiştilor, sînt şi ele, în mod necesar, producătoare de iluzii, nu de realităţi. *Sofistul,* 233 e.
79. ESPINAS, *Origines de la technologie,* Paris, 1897, pp. 157-214.
80. Această „naturalizare" a tehnicilor artizanale este exprimată într-o manieră izbitoare în textele în care Democrit le asimilează în mod sistematic cu acţiunile naturii. La fel, tratatul „heraclitian" *Despre regim* asimilează toate tehnicile cu fenomenele care se manifestă în mod natural în corpul uman şi în lume. De exemplu, ţesătorii „lucrează circular, ţes şi încheie stofa de la un capăt la altul: asemeni circulaţiei prin trup..." Aurarii spală şi topesc aurul la foc moderat „precum se altoieşte sămînţa în trup" etc. Astfel, „toate artele ţin de natura umană", *Despre regim,* 24. - La celălalt pol al gîndirii antice, la PLATON, aşa-numita *rtxvrj* „muritoare" şi umană nu face decît să reproducă o *rex*^{vr}*l* divină. *Legile,* 889 c şi urm. şi 892 b.
81. La ARISTOTEL, chrematistica este *ov Karoc tpvoav,* în sensul că ea nu tinde să satisfacă o necesitate, ci ea caută să obţină banii pentru bani. Confecţionarea unei încălţări are un scop natural: folosirea ei; dar ea îşi poate propune şi un altul, care nu este aşa: vînzarea acesteia *(Politica,* 1257 a 6 şi urm.) Orice rexc) poate fi astfel deviată de la funcţia sa naturală către chrematistica *(Ibid.,* 1258 a 10). în măsura în care el rămîne închis între limitele necesităţilor naturale, însuşi schimbul este *KCUTOC <piioiv.* Dar, contrară
naturii unei adevărate *rtx*^{vr}*)>* chrematistica este „nelimitată", ca şi cum arta de a acumula bogăţii, cămătăria de exemplu, ar avea capacitatea de a zămisli banii din bani. în realitate, însă, ea nu creează nimic: banii nu sînt decît o iluzie „care are numai o valoare convenţională, şi nu naturală, întrucît o schimbare a convenţiei de către cei care se servesc de ei, îi pot face neputincioşi în a ne satisface cerinţele" (1257 b 11 - 15).
82. PLATON, *Rep.*, 601 d. Despre Ideile obiectelor fabricate, cf. V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle,* Paris, 1940, p. 60 şi urm., şi W. ROSS, *Plato's Theory of Ideas,* p. 170 şi urm.
83. *Politica,* III, 1282 a-l7 şi urm.
84. Cf. în special: *Politica,* VII, 1328 a 27-33.
85. *Ibid.,* III, 1277 b 28-30.
86. *Republ,* 601 c şi urm.
87. *Politica,* I, 1254 a.
88. Istoria socială a muncii confirmă faptul că acest sistem de gîndire exprimă foarte bine forma de organizare a Polis-ului. Locul sclavilor în activităţile meşteşugăreşti se va amplifica: pentru a participa la viaţa politică, cetăţenii se vor debarasa din ce în ce mai mult de grija de a asigura producerea de bunuri, lăsînd-o în seama acestora şi a metecilor. - Oricare va fi fost importanţa meseriaşilor în viaţa unor cetăţi comerciale precum Atena sau Corintul, activităţile economice rămîn, în cadrul instituţiilor cetăţii şi în gîndirea exprimată prin ele, pe planul al doilea. Polis-ul prelungeşte şi generalizează tradiţiile aristocratice: el nu este „burghez" precum oraşul medieval.

■*rm.*
350
Aspecte psihologice ale muncii în Grecia antică[1]
Munca este un fenomen uman cu dimensiuni multiple; analiza sa necesită studii pe mai multe niveluri. Există o istorie tehnică, economică, socială, psihologică a muncii. Remarcile noastre au în vedere în special acest ultim aspect, în Grecia antică. Noi privim munca în calitatea ei de formă specială a activității umane. Ne punem întrebări referitoare la locul său în interiorul omului, la semnificațiile sale, la conținutul său psihologic. Perspectiva noastră nu e însă mai puțin istorică. La fel cum nu avem dreptul să aplicăm lumii greceşti categoriile economice ale capitalismului modern, tot astfel nu putem proiecta asupra omului cetății antice funcția psihologică a muncii, aşa cum se configurează ea astăzi. Pentru noi, toate sarcinile profesionale, oricît ar fi de diverse în mod concret, se înscriu într-un tip de comportament unic: vedem aceeaşi activitate forțată, programată, al cărei efect priveşte direct pe ceilalți şi care are drept scop producerea de valori utile grupului[2]. Această unificare a funcției psihologice corespunde cu ceea ce Marx numeşte, în analiza sa economică, munca abstractă[3]. într-adevăr, pentru ca diversele activități legate de muncă să se integreze reciproc şi să alcătuiască o funcție psihologică unificată, trebuie ca omul, în formele specifice fiecărei meserii, să-şi conceapă propria activitate ca muncă în general. Acest lucru nu este posibil decît în cadrul
unei adevărate economii de'piață în care toate formele de muncă tind deopotrivă să creeze produse în vederea comercializării. în acest context, nu se mai fabrică un anumit obiect pentru a satisface cererea unui anumit beneficiar. Orice muncă, agricolă sau industrială, are ca unic debuşeu producerea de marfă destinată nu numai unui individ particular, ci unor operații de vînzare şi cumpărare. Prin intermediul pieței, toate muncile efectuate în ansamblul societății sînt puse în relație unele cu altele, confruntate unele cu altele, egalizate. De aici derivă două consecințe. în primul rînd munca încetează de a mai pune în contact mai mult sau mai puțin direct pe producător cu beneficiarul: prin circulația generală a produselor sale, munca devine un schimb generalizat în interiorul corpului social luat în ansamblul său; ea apare astfel ca legătura prin excelență dintre diverşii agenți sociali, ca bază a relației sociale. în al doilea rînd, această confruntare universală a produselor muncii pe piață, nu numai că transformă diversele produse, total diferite din perspectiva folosirii lor, în mărfuri comparabile ca valoare, dar concentrează şi toate activitățile umane, mereu diverse şi specializate, într-o activitate unică, generală şi abstractă. Dimpotrivă, în cadrul tehnicii şi economiei antice, munca nu apare încă decît sub aspectul său concret. Fiecare sarcină este definită după produsul pe care tinde să-l fabrice: cizmăria prin încălțăminte, olăritul prin oale. Munca nu este privită, din perspectiva producătorului, ca expresie a unui efort uman unic creator de valoare socială. Aşadar, nu găsim în Grecia antică, o mare funcție umană, munca, incluzînd toate meseriile, ci o pluralitate de meserii diferite, fiecare constituind un tip anume de acțiune ce produce opera sa proprie. în plus, ansamblul activităților agricole, pe care noi le considerăm integrate comportamentelor muncii, rămîn pentru grecul antic exterioare domeniului profesional. Pentru un Xenofon, agricultura este înrudită mai curînd cu activitatea militară decît cu ocupațiile meşteşugăreşti. Munca pămîntului nu constituie o meserie, nici o abilitate tehnică sau un schimb social cu alte categorii. Iar
352
353
portretul psihologic al cultivatorului trudind pe cîmpul său apare în antiteză cu cel al meseriaşului în atelierul său[4].
Munca se află deci limitată strict la domeniul meşteşugurilor. Acest tip de activitate se defineşte mai întîi prin caracterul său de specializare riguroasă, prin diviziunea sa. Fiecare categorie de meseriaşi este făcută pentru un singur fel de lucru. Dar, aşa cum a arătat Marx[5], diviziunea muncii, în Antichitate, este văzută exclusiv în funcție de valoarea de utilizare a produsului fabricat: ea tinde să realizeze fiecare produs cît mai perfect posibil, meseriaşul făcînd mereu acelaşi lucru. Nu se configurează ideea unui proces productiv de ansamblu, a cărui diviziune permite obținerea, de la travaliul uman în general, a unei cantități mai mari de produse. Fiecare meserie constituie, dimpotrivă, un sistem închis, în interiorul căruia totul este supus în mod solidar perfecționării produsului de fabricat: uneltele, operațiunile tehnice şi, pînă şi în natura intimă a meseriaşului, anumite calități specifice ce nu-i aparțin decît lui. Meseria se prezintă deci ca un factor de diferențiere şi de compartimentare între cetățeni. Dacă aceştia se simt uniți într-o singură cetate, aceasta nu este în funcție de munca lor profesională, ci în pofida şi în afara ei[6]. Relația socială se stabileşte dincolo de meserie, pe singurul

plan pe care cetățenii se pot aprecia reciproc, pentru că aici se comportă toți în mod similar şi nu se simt diferiți între ei: cel al activităților neprofesionale, nespecializate, ce alcătuiesc viața politică şi religioasă a cetății. Nefiind concepută în unitatea sa abstractă, munca, sub foma ei de meserie, nu se manifestă încă ca un schimb de activitate socială, ci ca o funcție socială de bază.
Mai curînd, ea pare să stabilească între fabricant şi beneficiarul unui produs o legătură personală de dependență, o relație de serviciu. în sfera meseriei, capacitățile meseriaşului sînt puse în mod riguros în slujba lucrării sale, iar produsul „în vederea'" necesității. Şi nu poate fi altfel atîta vreme cît produsul muncii este considerat, aşa cum se întîmplă în lumea antică, exclusiv ca valoare de utilizare, şi nu ca valoare de schimb[7]. Ca
354
valoare de utilizare, produsul se defineşte în mod efectiv prin serviciile pe care le aduce beneficiarului. Numai ca valoare de schimb el poate fi văzut independent de utilitatea sa concretă, în funcție de munca investită în el[8]. Din perspectiva valorii de utilizare, produsul nu este lliat în considerare în funcție de munca umană care l-a creat, ca muncă cristalizată; dimpotrivă, munca este văzută în funcție de produs, ca aptă să satisfacă cerința beneficiarului[9]. Prin intermediul produsului, munca instituie deci între meseriaş şi beneficiar un raport economic de servitute, o relație ireversibilă de la mijloc la finalitate.
Transpus de pe planul economic pe cel al reflecției filosofice, acest sistem de relații între meseriaş, activitatea sa, produsul ei şi beneficiar, îşi găseşte expresia într-o teorie generală a activității demiurgice. în orice producție demiurgică, meşteşugarul este forța motrice. El acționează asupra unui material - cauza materială - pentru a-i da o formă - cauza formală - care este aceea a lucrării încheiate. Această formă constituie, în acelaşi timp, scopul întregii operațiuni — cauza finală. Ea este cea care dirijează ansamblul activității demiurgice. Adevărata cauzalitate a procesului productiv nu rezidă în meseriaş, ci în afara acestuia, în produsul fabricat. Esența produsului fabricat este ea însăşi independentă de meseriaş, de procedeele sale de fabricație, de îndemînarea sau de inovațiile sale tehnice. Model imuabil şi necreat, ea se defineşte în termeni de finalitate raportată la cerința pe care trebuie să o satisfacă beneficiarului. Esența unui scaun este adaptarea perfectă a tuturor elementelor sale la scopul pentru care a fost făcut. Producția artificială nu are nevoie, în dinamica sa, de alte principii decît producția naturală. Finalitatea procesului, „forma" în act realizată în operă, este mereu principiul şi originea întregii operațiuni. Cauza motrice nu este realmente productivă[10]: ea joacă rolul unui mijloc prin care o „formă" preexistentă se actualizează într-un material. Aşa cum omul provine din om prin intermediul sămînței, la fel şi casa provine din casă prin intermediul zidarului[11].
355
Să ne situăm acum pe un teren specific psihologic
Activitatea meseriaşului constituie ceea ce grecul antic numeşt *woLijmc;,* producere, şi pe care el o opune lui *irpâ^tq,* acțiune propriu-zisă[12]. Pentru ca să existe acțiune, în sensul propriu trebuie ca activitatea să includă țelul său particular, şi astfe agentul, în exercitarea actului său, să devină beneficiarul direc. al operei sale. De exemplu, în activitatea morală, agentul] „informîndu-se" pe sine însuşi, produce o valoare pe care „ foloseşte tot el. Nu acelaşi este şi cazul lui *noirjaig.* El creeazq o lucrare exterioară meseriaşului şi străină de activitatea care . produs-o. între munca meseriaşului şi esența operei definită prir. utilizarea sa, nu există o măsură comună. Ele se situează pe două planuri diferite, dintre care unul este supus celuilalt, aşa, cum este mijlocul față de scop, fără a aparține naturii acestuia [13]J
Fabricarea unui obiect este un act radical diferit de utilizarea acestui obiect. De aceea, nici un meseriaş nu poate beneficia de ceea ce lucrează[14]. înstrăinîndu-se în forma concretă a produsului, în valoarea sa de utilizare, munca meseriaşului se! manifestă ca o aservire, ca un sclavaj[15], în folosul altora. Lai dispoziția beneficiarului, meseriaşul joacă rolul unui instrument \ destinat sâ-i satisfacă diversele cerințe. Şi Aristotel, definind acele *noiriniccx bpyapa,* instrumentele care „produc" un obiect,

poate cita alături uneltele şi meseriaşii[16].
Din acest decalaj dintre operaţiunea producătoare şi produs, rezultă că nu meseriaşul, ca atare, este cel care va cunoaşte cel mai bine „forma" pe care trebuie s-o înfăptuiască în materie. Manevrele sale au în vedere procedeele de fabricaţie, regulile tehnice: mijloacele de acţiune asupra materiei. „Forma" le depăşeşte. Cunoaşterea produsului în esenţa sa, ca „formă", în sensul de scop, aparţine exclusiv celui care ştie la ce serveşte obiectul şi cum să-l folosească, adică beneficiarului[17]. în consecinţă, munca artizanală apare ca pură rutină, ca o simplă aplicare a reţetelor empirice pentru a face un material să corespundă unui model a cărui natură se face cunoscută din afară prin indicaţiile sau ordinele beneficiarului.
Supus altcuiva, tinzînd către un ţel care îl depăşeşte, cum poate fi oare concepută acea iroir/crt? a meseriaşului ca un adevărat comportament de acţiune? Spre a-l deosebi de activitatea autentică, de *icpâţig,* Aristotel îl numeşte o simplă mişcare: *Kivyaiq.* Mişcare ce implică o imperfecţiune: alergînd după un scop care o depăşeşte, ea nu posedă în sine *evepyeia,* actul. Actul este prezent în „forma" realizată, în produs, şi nu în efortul muncii, în energia umană consumată, în producţie. Atunci cînd activitatea umană, scrie Aristotel, nu creează nimic în afară, ea este *Tcpâţig,* iar actul rezidă în interesul agentului însuşi. El adaugă: în toate cazurile în care, independent de exercitarea acţiunii, se produce ceva, actul este inclus în obiectul produs, acţiunea de a clădi, de exemplu, în clădire, acţiunea de a ţese, în ţesătură[18].
Se înţelege că, în acest sistem social şi mental, omul „acţionează" atunci cînd utilizează lucrurile, nu atunci cînd le fabrică. Idealul omului liber, al omului activ, este acela de a fi un beneficiar universal, şi niciodată un producător. Iar adevărata problemă a acţiunii, cel puţin pentru relaţiile omului cu natura, este aceea a „bunei folosinţe" a lucrurilor, şi nu a transformării lor prin muncă.
Aceeaşi structură pare astfel a se regăsi la diferitele niveluri ale societăţii şi culturii greceşti: pe planul economic, valoarea de utilizare prevalează asupra valorii comerciale, produsul este văzut în funcţie de serviciul pe care îl aduce, şi nu prin munca investită în el; pe planul filosofic, cauza finală, acel „în vederea căruia" este făcut fiecare lucru, prevalează asupra cauzei eficiente, acel „prin care" lucrul este fabricat; pe planul psihologic, produsul realizat, finit şi gata de întrebuinţare prevalează din perspectiva actului, a acelei *evepyua,* asupra efortului creator al producătorului. Conceptul de *irpâţiq,* ce conferă nemijlocit agentului libertatea acţiunii sale, prevalează, ca tip şi nivel de activitate, asupra*poiesis-ului,* ca operaţiune de fabricare care-l situează pe producător, prin intermediul obiectului produs, în dependenţa şi în serviciul personal al beneficiarului.
356
357
NOTE
1. „La Pensee", 66, 1956, pp. 80-84.
2. Cf. articolul consacrat de I. MEYERSON temei *Travail, fonctiot psychologique,* „Journal de Psychologie", 1955, pp. 3-l7.
3. „în timp ce munca, creatoare de valoare de schimb, este muncă , general, abstractă şi uniformă, munca creatoare de valoare de utilizare esi o muncă concretă şi specializată care, prin formă şi materie, se descompun în modalităţi de muncă extrem de diverse". K. MARX, *Contribuţie la critici economiei politice,* p. 30 a traducerii Molitor.
4. Cf. *Supra,* p. 331 şi urm.
5. K. MARX: *Capitalul,* voi. II, p. 270 (trad. Molitor): „în opoziţie riguroasă cu această accentuare a cantităţii şi valorii de schimb, scriitorii Antichităţii clasice se referă exclusiv la calitate şi la valoarea de utilizare".
6. Cf. *Supra,* p. 337.
7. Desigur, Aristotel nu ignoră valoarea de schimb, pentru că o defineşte în *Politica* (definiţie citată de Marx la începutul *Criticii economiei politice).* Dar, aşa cum arată Marx, în capitolul al doilea al acestei lucrări (p. 85, în notă), acesta nu poate înţelege, „în calitatea sa de grec antic", ceea ce conferă unitate mărfurilor şi le face comparabile ca valori de schimb. Alături de ceilalţi scriitori ai Antichităţii, el nu vede produsul decît ca valoare de utilizare.
8. Marx scrie, într-o manieră izbitoare, că în calitatea sa de valoare de schimb, marfa nu mai este văzută din perspectiva „folosului pe care îl aduce, ci a serviciului care i s-a făcut prin faptul că a fost produsă". *Critica economiei politice,* p. 32.
9. Această perspectivă se va menţine pînă la apariţia modului de producţie capitalist. „Dacă ne-am fi întrebat în ce împrejurări devin mărfuri toate produsele sau cel puţin majoritatea lor, am fi descoperit că aceasta nu se întîmplă decît pe baza unui mod de producţie special, producţia capitalistă". *(Capitalul,* I, p. 231), Şi mai departe: „Numai pornind de la acest moment [cînd munca liberă şi salariată devine ea însăşi o marfă], aspectul de marfă al produselor devine aspectul social dominant" *(Ibid.,* p. 232). - în acelaşi mod, în *Critica economiei politice* (p. 70): „Stenart ştia foarte bine că în epocile pre-burgheze, şi produsul căpătase aspect de măria iar marfa devenise monedă, dar el demonstrează în detaliu că marfa ca formă elementară fundamentală a bogăţiei şi înstrăinarea ca formă dominantă a însuşirii bunurilor nu aparţin decît perioadei de producţie burgheze iar *caracterul muncii creatoare de valoare de schimb este deci specific burghez.*" (Sublinierea noastră).
10. Această concepţie a activităţii demiurgice la Platon şi Aristotel este analizată remarcabil de V. GOLDSCHMIDT: *JLe systeme stoicien et l'idee*

de temps, Paris, 1953, p. 146 şi urm.
11. ARISTOTEL, *Metafizica,* Z, 9, 1034 a 20 şi urm. şi 1034 a 30 şi urm.
12. Cf. *Supra,* p. 229.
13. „Două lucruri pot fi făcute unul pentru altul, fără ca între ele să nu fie altceva în comun decît acţiunea produsă de unul şi primită de celălalt. Aceasta este relaţia, într-o muncă oarecare, dintre instrument, lucrător şi lucrare. Casa este diferită de zidar, dar meşteşugul zidarului este în vederea casei." ARISTOTEL, *Politica,* IV, VII, 2. La fel se întîmplă cu stăpînul şi sclavul său; acesta îi aparţine, face parte din el. Dar stăpînul nu „ţine" cu nimic de natura sclavului. *Ibid.,* V, II.
14. Cf., de exemplu, PLATON, *Eutydemos,* 289 e şi urm.
15. Orice meseriaş, va spune Aristotel, este sclavul sferei meseriei sale. Desigur, dacă există înstrăinare, aceasta este pentru că produsul muncii sale nu este destinat meseriaşului. El poate fi vîndut. în acest caz, el va deveni o marfă. Dar acelaşi produs, în această societate, poate să nu fie o marfă datorată menţinerii muncii casnice şi a existenţei anumitor forme de muncă cu sclavi. De aceea, valoarea de schimb, în cadrul unui sistem social în care categoria mărfii nu e încă dominantă, nu apare conştientizată decît sub forma unei „valori de utilizare destinată altora". Faptul este deosebit de clar în analizele valorii de schimb la Aristotel. Mai trebuie amintit că, pentru Marx: „Producerea mărfurilor nu apare ca aspectul normal şi predominant al producţiei decît în producţia capitalistă". *Capitalul,* voi. 5, p. 59 a trad. Molitor.
16. *Politica,* I, 1254 a.
17. ARISTOTEL, *Politica,* III, 1282 a 17 şi urm.; 1277 b 28-30; PLATON, *Republica,* 601 c şi urm.; *Cratylos,* 390 b şi urm.
18. ARISTOTEL, *Metafizica,* 1050 a 30-35.

Observaţii asupra formelor şi limitelor gîndirii tehnice la vechii greci[1]

între secolele al Vll-lea şi al V-lea, în Grecia, domeniul tehnic se configurează într-un mod mai precis, acţiunea tehnică capătă trăsăturile sale specifice. La Homer, termenul de *rtxvrţ* se aplică îndemînării acelor *demiurgoi,* metalurgişti şi dulgheri, precum şi anumitor ocupaţii feminine care cer experienţă şi dexteritate, precum ţesătoria[2]. Dar el denumeşte la fel de bine magia lui Hefaistos sau farmecele lui Proteu[3]. între reuşita tehnică şi isprava vrăjitorească nu există încă diferenţă. Tainele meseriei, performanţele profesionistului intră în aceeaşi categorie de activitate şi apelează la acelaşi gen de inteligenţă, la cseaşi *metis,* ca şi iscusinţa prezicătorului, şiretlicurile vraci lui sau ştiinţa băuturilor magice şi farmecele vrăjitoarei[4]. De altfel, categoria socială a aşa-numiţilor *demiurgoi* cuprinde, alături de profesioniştii metalului şi lemnului, confreriile de prezicători, de heralzi, de vindecători şi aezi.
în epoca clasică, dimpotrivă, laicizarea tehnicilor este un lucru deja înfăptuit. Meseriaşul nu mai pune în mişcare forţe religioase; el acţionează la nivelul naturii, al *phyis-uM.* La el, *techne* se defineşte, în principiu, prin opoziţie cu hazardul, cu întîmplarea, *tyche,* cu darul divin, *theia moira*[5]. Reuşita profesionistului se bizuie pe eficacitatea reţetelor pozitive; el nu datorează succesul său decît acelei cunoaşteri practice, căpătată prin ucenicie, care este constituită, pentru orice activitate specializată, din regulile meseriei.
Pe măsură ce *techne* s-a desprins de magic şi religios, s-a precizat ideea funcţiei meseriaşilor în cetate. Alături de agricultori, de militari, de magistraţii civili şi religioşi, meseriaşul alcătuieşte o categorie socială aparte al cărui loc şi rol sînt stabilite cu strictеţe. Străină domeniulului politic ca şi celui religios, activitatea meşteşugărească răspunde unei exigenţe pur economice. Meseriaşul se află în serviciul altora. Muncind pentru a vinde produsul pe care l-a fabricat - în vederea banilor - el se situează în stat la nivelul funcţiei economice a schimbului[6].
Apariţia unei concepţii raţionale despre *techne,* laicizarea meseriilor, delimitarea mai riguroasă a funcţiei artizanale: condiţiile par îndeplinite pentru formarea unei adevărate gîndiri tehnice. Iată de ce, în *Originile tehnologiei,* Espinas consideră că putea situa către începuturile secolului al V-lea cotitura decisivă ce marchează trecerea de la o tehnică încă neconştientă de sine la tehnologia propriu-zisă[7]. El vedea în mişcarea Sofiştilor primul efort de constituire şi de afirmare a gîndirii tehnice: mai întîi prin redactarea unei serii de manuale tratînd *technai* speciale; apoi, prin elaborarea unui fel de filosofie tehnică, a teoriei generale a unei *techne* umane, a succesului şi puterii acesteia. La majoritatea Sofiştilor, cunoaşterea capătă forma unor reţete ce pot fi codificate şi învăţate. Pentru ei, problema acţiunii nu mai are în vedere recunoaşterea ţelurilor, definirea valorilor; ea este pusă în termeni de mijloace pure: care sînt regulile succesului, procedeele de reuşită în diversele domenii ale vieţii? Toate ştiinţele, toate normele practice, morala, politica, religia vor fi astfel abordate, dintr-o perspectivă „instrumentalistă", ca nişte tehnici de acţiune în slujba indivizilor sau cetăţilor.
Această promovare a utilului şi eficacităţii, care iau locul vechilor valori în comportamentul uman, se produce într-o epocă şi într-o societate care, totuşi, rămîn închise progresului tehnic. Constatare paradoxală: degajarea tehnicului şi exaltarea sa evidentă la Sofişti merge în paralel cu ceea ce P.M.

Schuhl
360
361
a denumit un adevărat blocaj al gîndirii tehnice la vechii greci[8].
în fapt, grecii, care au inventat filosofia, ştiinţa, morala, politica, anumite forme ale artei, nu au fost inovatori pe planul tehnicii. Inventarul de instrumente şi cunoştinţele lor tehnice, preluate încă din vechime din Orient nu au fost profund modificate prin noi descoperiri. Inovaţiile sau perfecţionările pe care ei le-au introdus în anumite domenii, nu au depăşit cadrul sistemului tehnologic ce apare deja cristalizat în epoca clasică şi care constă în folosirea forţei umane sau animale prin intermediul unei varietăţi de instrumente, şi nu în utilizarea forţelor naturale prin mijlocirea unor maşini motrice[9]. în general, civilizaţia materială a vechilor greci nu a depăşit stadiul definit, după mai mulţi autori, ca tehnică a *organon-u\ui,* eteotehnică, tehnică de simplă adaptare la fenomene[10].
La acest nivel al gîndirii tehnice, nu mai există concepţia arhaică, a cărei amintire persistă în cîteva pasaje din Homer, a uneltelor însufleţite şi a operelor artizanale dotate cu viaţă[11]. Dar unealta, mînuită direct de către om, apare şi ca o prelungire a organelor sale[12]. *Organon-ul* transmite şi amplifică forţa umană, în loc să acţioneze în virtutea structurii sale interne, producînd un efect al cărui mecanism este de alt gen decît efortul uman. Unealta preia, în procesul muncii, însuşi ritmul corpului: ea acţionează în timpul uman; ea nu are, ca instrument, un timp propriu[13]. Dacă posedă unul, atunci înseamnă că este vorba nu de o unealtă artificială, ci de un instrument natural, precum focul, a cărui putere, *dynamis,* se desfăşoară de-a lungul unei durate ce rămîne străină şi de neînţeles pentru om. Focul este privit cum coace în cuptor, aşa cum ţăranul priveşte griul crescînd. Durata operaţiunii şi determinismul procesului operativ, legate de forţa intrinsecă a focului, sînt deopotrivă impenetrabile.
Stagnarea tehnică şi persistenţa unei mentalităţi premeca-niciste în chiar momentul în care gîndirea tehnică pare a se contura, constituie fenomene cu atît mai surprinzătoare cu cît se presupune că vechii greci dispuneau de utilajul intelectual ce
362
le-ar fi permis să facă, şi în acest domeniu, ca şi în altele, progrese decisive.
Mărturii diverse demonstrează, într-adevăr, că ei au putut încă destul de timpuriu să abordeze anumite probleme tehnice la nivel teoretic, utilizînd cunoştinţele ştiinţifice ale epocii. încă din secolul al Vl-lea o lucrare precum canalul subteran construit la Samos de acel *cxpxi-TeKTuv* Eupalinos din Megara, presupune folosirea unor procedee deja îndrăznеţe de triangulaţie[14]. Există toate motivele să se creadă că nu e vorba de un caz izolat. Termenul *âpxiTeKTuv,* la Platon şi Aristotel, indică, în opoziţie cu muncitorul necalificat sau meseriaşul care pune mîna la treabă, pe profesionistul care dirijează lucrările de sus: activitatea sa este de ordin intelectual, esenţialmente ma-tematic[15]. Posedînd elementele unei cunoaşteri teoretice, el o poate transmite printr-un instructaj cu caracter raţional, extrem de diferit de ucenicia practică. La fel cum în medicină, adevăratul *iarpoq* se deosebeşte de medicul de rînd prin cunoaşterea naturii şi a cauzelor generale ale bolilor, tot aşa e *apxtreKTuu* în domeniile în care îşi exercită activitatea: arhitectură şi urbanism, construcţii de nave, maşinării de război, decoruri şi dispozitive teatrale se bazează pe o *techne* cu un aspect de teorie mai mult sau mai puţin sistematică.
Pe de altă parte, în afara oamenilor de meserie, unii neprofesionişti au ajuns, cu ocazia cercetărilor matematice, să trateze probleme de mecanică, să le studieze în sine. Astfel, în secolul al IV-lea, lui Arhitas i se atribuia, printre altele, inventarea muflei în metalurgie, a şurubului şi construirea unui automat zburător[16]. în secolul al IlI-lea apare Arhimede. Inginer militar din necesitate şi practician fără tragere de inimă, conform tradiţiei, el a putut totuşi, în timp ce utiliza şurubul fără capăt şi perfecţiona folosirea troliilor şi scripeţilor pentru ridicarea greutăţilor, să trateze despre proprietăţile geometrice ale spiralei, să elaboreze teoria echilibrului forţelor la pîrghie şi balanţă şi să definească mecanica drept ştiinţa ce permite mişcarea unei greutăţi date cu o forţă dată. Cercetările
363
întreprinse de Şcoala Peripateticienilor nu au omis nici ele realităţile tehnice din cîmpul lor de investigaţie. *Mecanica,* atribuită lui Aristotel, vrea să ofere o explicaţie raţională a efectelor produse de „maşinile simple" ce constituie baza tuturor combinaţiilor mecanice, şi ale căror proprietăţi, conform autorului, derivă din cerc ca din principiul lor comun. Acest efort de elucidare teoretică a problemelor ce se pun în anumite sectoare ale activităţii tehnice este încununat, în şcoala alexandrină, de lucrările lui Ctesibios şi Filon, iar mai tîrziu de cele ale lui Heron. Este vorba de oameni care sînt numiţi

mechanopoioi, constructori de maşini. Sînt ingineri, inventatori. Ei fac teoria diverselor tipuri de maşini: fabricarea lor, funcţionarea lor, regulile de folosire. Ei au o dublă preocupare: sistematizarea raţională, în formă demonstrativă, sprijinindu-se pe „principii" "; claritate şi precizie suficiente, în detaliile construcţiei, pentru a servi în practicarea meseriilor respective[18].
Ca elemente tehnice, maşinile lor cuprind - în afara celor cinci maşini simple de la care preiau teoria, după Aristotel: pîrghia, scripetele, troliul, şurubul, pana - un sistem complex de robineţi, valva, cilindrul şi pistonul, roata dinţată şi angrenajul, sifonul. Ele realizează - în afara greutăţii, a cărei repartizare pe srporţi poate fi calculată încă de la Arhimede, ca şi echilibrul acf steia, printr-o forţă dată de un număr prestabilit de scripeţi, tro.ii şi angrenaje - torsiunea cablurilor, elasticitatea unei lame d; metal, compresiunea aerului şi a lichidelor, curenţii ascendenţi şi descendenţi de aer şi apă, încălziţi şi răciţi, efectul vaselor comunicante şi absorbţia prin vid, forţa aburului.
Această ingeniozitate tehnică, asociată cu cercetarea principiilor generale şi a regulilor matematice permiţînd, atunci cînd era posibil, să se calculeze construirea şi folosirea maşinilor, a produs o serie de invenţiLremarcabile[19]. *JuttdutQ* acestea, ea nu a acţionat asupra sistemWwi, tehnologic al Antichităţii pentru a-l transforma; ea nu a spart cadrele mentalităţii premecaniciste. Se impune, de aceea, o dublă constatare. Acolo unde maşinile descrise de către ingineri au efectiv o destinaţie utilitară, ele sînt folosite şi concepute sub forma unor instrumente ce multiplică forţa omenească, la care recurg, în ciuda complexităţii lor, ca la singurul principiu motor. Atunci cînd ele apelează la alte surse de energie şi cînd, în loc să amplifice o forţă iniţială dată, ele funcţionează ca nişte automate dezvoltîndu-şi mişcarea proprie, este vorba de născociri care se situează, conform unei întregi tradiţii a obiectelor miraculoase, la marginea domeniului tehnic propriu-zis[20]. Acestea sînt aşa-numitele *thaumata,* construite pentru a provoca uimirea. însăşi bizareria efectelor lor, produse de un dispozitiv ascuns, le limitează strict menirea. Valoarea şi interesul lor provin nu atît din serviciile pe care le pot aduce, cît din admiraţia şi plăcerea pe care le suscită spectatorului. Niciodată nu apare ideea că, prin intermediul unor astfel de maşini, omul poate dicta forţelor naturii, că o poate transforma, stăpîni şi poseda.
Pentru a explica limitele între care a rămas închisă această gîndire tehnică, în ciuda inventivităţii sale, s-a insistat pe drept cuvînt asupra piedicilor reprezentate, în dezvoltarea sa, de structurile economico-sociale ale Greciei antice, în special de existenţa unei mîini de lucru abundente, asigurată prin sclavi, şi de absenţa unei pieţe interne pentru producţia de mărfuri[21]. P.M. Schuhl a observat, pe de altă parte, în ideologia acestei societăţi sclavagiste, trăsăturile care au putut bloca aprioric orientarea gîndirii către tehnică: categoriei de valori constituite din contemplaţie, viaţa liberă şi sedentară, ca şi domeniului naturii, cultura greacă le opune, ca tot atîţia termeni negativi, categoriile depreciate ale practicului, utilitarului, muncii cu sclavi şi artificialului. Dar, independent de aceste obstacole oarecum exterioare, considerăm că se pot găsi în chiar gîndirea tehnică, în forma particulară pe care a avut-o în Grecia, anumite raţiuni interne ale limitării sale. Nu există încă o gîndire tehnică, imuabilă, care să prezinte, odată constituită, trăsăturile pe care i le cunoaştem astăzi şi care să se orienteze, precum cea

actuală, în virtutea unui dinamism spontan, către progres. Fiecare sistem tehnic îşi are gîndirea sa proprie. Folosirea unei unelte, activarea unei tehnici, sînt fapte intelectuale solidare cu o anumită structură mentală şi, totodată, cu un context social specific. Nu numai că acestea depind de forma şi nivelul general al cunoştinţelor, dar ele implică şi o serie întreagă de reprezentări: ce este unealta, modul său de acţiune şi natura acesteia, relaţia cu obiectul produs şi agentul producător, locul său în lumea umană şi naturală. Avem tendinţa de a proiecta asupra gîndirii tehnice a trecutului caracteristicile proprii civilizaţiei noastre industriale contemporane. Mai presupunem că, odată desprinsă din magic şi religios, gîndirea tehnică trebuie să se alăture în mod necesar ştiinţei, să devină punerea acesteia în practică. Vizînd realităţi naturale, şi nu supranaturale, nu are ea oare acelaşi obiect ca şi ştiinţa? în măsura în care ea implică o cunoaştere, va fi vorba deci de un tip de gîndire ştiinţifică. Cunoaşterea tehnică ar deveni astfel ştiinţa aplicată. Considerăm de asemenea că, fiind apropiată de realitate, confruntîndu-se cu lucrurile şi preocupată de eficacitate, ea trebuie să se deschidă observaţiei critice, încercărilor şi greşelilor, previziunii, verificării, rectificării. Ea ne apare, dintr-o dată, ca o gîndire experimentală. Operînd cu obiecte materiale, acţionînd asupra şi în cadrul spaţiului, ne-o imaginăm orientată de preferinţă către schemele mecanice, cu acel simţ al ajustării părţilor ansamblului şi al solidarităţii lor în mişcare ce caracterizează spiritul de bricolaj. în sfîrşit, noi ne-o reprezentăm urmărind în mod conştient să transforme natura, să-i suprapună un univers de artificii

umane, susceptibile de a fi perfecționate la infinit. O gîndire tehnică artificialistă, mecanicistă, experimentală, legată de ştiință, ar fi destinată efectiv, prin logica sa internă, înnoirii şi progresului. Stagnarea nu s-ar putea explica decît prin dinamica obstacolelor exterioare. Dar, în realitate, nici în practica curentă a meseriilor, nici chiar la nivelul expresiei sale teoretice şi al sistematizării sale raționale, gîndirea tehnică a Antichității nu se prezintă astfel.
Ea nu este şi nici nu poate fi o ştiință aplicată în sensul în care o înțelegem noi astăzi. Aşa cum a arătat A. Koyr6, ea acționează asupra acelor realități mişcătoare ale lumii terestre, ce constituie, în viziunea grecului antic, domeniul *aproximării,* ce nu poate fi nici măsurat cu exactitate, nici calculat cu precizie[22]. Ea are, deci, un alt obiectiv şi se situează pe un alt plan decît ştiința. Ştiința greacă se concentrează asupra esențelor imuabile sau asupra mişcărilor periodice ale cerului; ea se supune unui ideal logic al deductibilității pornind de la principii a căror evidență se impune spiritului. în lipsa unei măsuri riguroase a timpului, ea nu a cuantificat devenirea, şi nici nu a stabilit o conexiune între matematică şi fizică. Cum ar fi putut tehnica să pună în aplicare legi fizice care nu există?
în cîteva sectoare limitate ale activității tehnice, se recurge la matematică şi, prin aceasta, aşa cum am văzut, se întrevede posibilitatea abordării teoretice a anumitor probleme şi soluționarea lor rațională şi demonstrativă. însă raționamentul nu rămîne riguros decît cu condiția de a se cantona în domeniul pur teoretic. Preocuparea pentru eficiență, luarea în considerare a detaliilor tehnice propriu-zise aparțin unei forme de gîndire diferite şi unui alt nivel: nu al demonstrației, ci al acelei *hixnetpia,* experiența, astfel numită de grecul antic, şi care nu este nici experiment, nici gîndire experimentală, ci cunoaştere practică obținută prin tatonări. Pe măsură ce se apropie de concretul fizic, teoria îşi pierde rigoarea şi încetează de a mai fi ea însăşi. Ea nu se aplică, ci se degradează prin fapte.
Astfel, îl vedem pe inginerul Heron, atunci cînd raționează la nivel teoretic, fiind foarte puțin preocupat de adaptarea modelelor sale mecanice la realitatea tehnică; soluțiile pe care le prezintă vor fi probabil pe deplin impracticabile. în tratatul său *Baroulkos,* el pune următoarea problemă: cum poate fi ridicată o greutate de o mie de talanți cu o forță de cinci? Diversele sisteme de roți dințate propuse nu aduc în calcul nici rezistențele nici frecările care, nefiind măsurabile, sînt exterioare domeniului teoretic. Soluțiile, valabile ca scheme de
366
367
calcul teoretic, sînt practic irealizabile. Aşa cum sînt descrise, angrenajele de roți dințate nu ar funcționa. Dacă el ar trebui să construiască efectiv o maşină capabilă să ridice o mie de talanți cu o putere de cinci, atunci inginerul ar fi în situația de a aduce teoriei sale corectările necesare. în alte pasaje ale operei sale, Heron ştie să se plaseze pe poziția practicianului, luînd în considerare experiența meseriei şi dificultățile sale specifice. La acest constructor de maşini, găsim ambele planuri ale gîndirii: lipseşte însă, între ele, punctul de joncțiune.
în schimb, într-un tratat precum *Mecanica* lui Aristotel, care a influențat profund întreaga şcoală a inginerilor alexandrini şi din care Heron se inspiră în mod direct, perspectiva este unilaterală, de pură teorie. Şi această teorie nu este ştiință aplicată. în opera lui Aristotel, problemele mecanice sînt abordate mai puțin în sine, cît pentru dificultățile de ordin logic pe care ele le ridică. Aristotel se interesează de combinațiile mecanice ca de nişte fenomene „paradoxale" pe care filosoful trebuie să le elucideze. Gîndirea nu este tehnică; dacă ea utilizează, în anumite părți ale demonstrației, raționamentul matematic, şi dacă porneşte, pentru a pune anumite probleme, de la constatări de fapt, ea rămîne în mod esențial logică şi dialectică. Prin formă, vocabular, cadru conceptual, teoria prin care ea se exprimă rămîne ciudat de apropiată de sofistică.
Conceptul de *mechane* este înțeles, într-un sens încă foarte apropiat de cel de şiretenie, ca pe o invenție ingenioasă ce permite depăşirea unei situații stînjenitoare, a unei *aporia,* şi de a profita de o forță a naturii ostilă şi superioară. Această luptă dintre *techne* şi *physis,* şi procedeele care asigură celei dintîi izbînda asupra celeilalte sînt concepute după modelul întrecerii oratorice în care sofistul se străduieşte să cîştige o cauză dificilă împotriva adversarului său. Sofistica elaborase ceea ce am putea numi o dinamică logică. Prin practicarea discursurilor antitetice, Ataawl *6yoi,* ea obişnuise spiritele să considere că, în orice chestiune controversată, se pot clasa pe două coloane argumentele pro şi contra, se pot evalua, confrunta, li se poate
măsura forța relativă şi ponderea[23]. Pentru sofist, noțiunea de *techne* constă în stăpînirea procedeelor prin care argumentele cele mai slabe le pot echilibra, în această luptă, pe cele mai puternice, depăşindu-le, dominîndu-le, *nparăv.* în *Retorica* sa, Aristotel o defineşte ca pe arta de a face mai

puternic argumentul cel mai slab[24]. în mod analog, el delimitează domeniul mecanicii ca pe acela în care, pentru a-i relua expresia, „cel mai mic îl domină pe cel mai mare"[25], ca pe ansamblul procedeelor ce permit echilibrarea şi ridicarea greutăţilor celor mai mari cu ajutorul unei forţe reduse. Pentru ca, servindu-se de o pîrghie, slaba putere umană să o poată depăşi pe aceea, mult superioară, a unei mase copleşitoare, este nevoie, desigur, conform logicii sănătoase, de un fenomen straniu, *âroirop.* Instrumentele care operează această adevărată răsturnare de puteri implică'ceva extraordinar, *Qav\xăawv.* Teoria îşi propune să elucideze acest mister. Ea demonstrează că toate procedeele mecanice pot fi reduse la funcţionarea a cinci instrumente simple - ale căror proprietăţi derivă din natura cercului - şi la combinarea acestora. Această demonstraţie, întemeind un sistem de mecanică raţională, îi circumscrie definitiv domeniul şi îi stabileşte dinainte limitele dincolo de care această *techne* nu trebuie să se aventureze. La fel cum în geometrie orice figură trebuie să poată fi construită cu rigla şi compasul, în mecanică orice maşină, pentru a fi viabilă, va trebui să se bazeze pe combinarea unor instrumente simple.

Teoria celor cinci instrumente descoperă în natura cercului principiul - *arche* - tuturor efectelor lor. în faţa acestei uimitoare răsturnări de forţe produsă de maşinile simple, în viziunea lui Aristotel, sîntem tentaţi să evocăm procedeul decisiv al artei sofistice: întoarcerea împotriva adversarului a propriei argumentaţii; cu cît puterea argumentului era mai mare, cu atît devenea mai nefavorabilă utilizarea sa contra acestuia. Or, după Aristotel, există în mişcarea cercului o anumită ambiguitate care permite o inversare analoagă. Punctele situate la cele două extremităţi ale diametrului său se mişcă simultan în

368

369

direcţii opuse, astfel încît dacă un cerc îşi transmite rotaţia altuia care îl atinge într-un punct, acest al doilea cerc se va mişca, dar în sens contrar; cu cît va fi mai rapidă mişcarea primului, cu atît va fi impulsionat mai repede al doilea şi se va roti în direcţia inversă[26]. Aceste analogii între cele două domenii, al argumentaţiei dialectice şi al acţiunii asupra naturii, atît de diferite pentru noi, nu fac decît să traducă o simplă comparaţie, o înrudire de vocabular. Ele subliniază, în ambele cazuri, recurgerea la aceleaşi categorii mentale, utilizarea aceluiaşi sistem de concepte. Lucru dovedit de caracterul pur logic şi dialectic al argumentaţiei de care se serveşte Aristotel pentru a demonstra că cercul constituie adevăratul principiu graţie căruia, în domeniul maşinilor, cel mic şi slab îl poate domina pe cel mare şi puternic. Aceasta pentru că cercul este el însuşi o realitate contradictorie, uimitoare, combinarea în aceeaşi natură a mai multor elemente opuse. El se mişcă într-un sens şi în altul, este în acelaşi timp concav şi convex, mobil şi imobil. Aristotel găseşte, deci, normal şi rezonabil ca el să fie principiul răstunării puterii: nu este surprinzător că extraordinarul rezultă din ceva şi mai extraordinar[27].

Deşi poate părea stranie, această argumentaţie este tocmai de aceea mai semnificativă. Ea arată cum, în lipsa unei fizici experimentale, reflecţia tehnică se află în imposibilitatea de a-şi constitui propriul aparat conceptual. Atunci cînd ea a voit să-şi formuleze problemele, a trebuit să recurgă, în afară de matematică, la cadrele deja elaborate, în dinamica logică, de teoria raţionamentului, de discuţie şi demonstraţie. Gîndirea tehnică a conceput acţiunea asupra naturii în formele şi după modelul acţiunii asupra oamenilor. Ea a văzut în instrumentele tehnice mijloacele unei dominări a lucrurilor asemănătoare cu aceea pe care o exercită retorul asupra adunării, datorită măiestriei limbajului său. Acesta, printr-o *dynamis* a cuvîntului şi prin forţa argumentelor sale, inversează sau dublează eficacitatea procedeelor sale demonstrative, triumfînd, în *agon-ul* judiciar. Tot printr-o *dynamis,* mecanicul îşi multiplică dispozitivele în mod artificial pentru a domina o putere superioară, în mecanică nu poate fi totul matematizat. Dinamismul forţelor naturale, ce nu poate fi încă calculat sub formă de legi la nivelul unei ştiinţe fizice, devine mai inteligibil prin această transpunere pe planul unei dialectici, expertă în a cîntări ponderea logică a argumentelor[28].

Deşi extrem de diferite ca spirit, lucrările mecanice ale lui Arhimede duc la remarci analoage. Cercetările sale teoretice se concentrează exclusiv asupra staticii, adică asupra acelor probleme de echilibru ce pot fi formulate şi demonstrate urmînd metoda expunerii raţionale utilizată de Euclid în *Elementele* sale. „E uimitor, scrie Arnold Reymond, că Arhimede, după ce a inventat sau perfecţionat atîtea maşini balistice, nu a încercat să le studieze teoretic". Şi el adaugă: „Această reţinere se explică, credem noi, prin dificultăţile logice pe care le ridică noţiunea de mişcare[29]". Argumentele lui Zenon din Eleea l-ar fi împiedicat, aşadar, pe Arhimede să încerce să pună bazele unei dinamici raţionale. Tratatele de balistică pe care ni le-au lăsat inginerii alexandrini, aduc şi alte precizări. în mai multe

rînduri, Filon insistă asupra imposibilității de a continua acest gen de cercetări numai prin raționament pur şi demonstrație riguroasă[30]. Pentru a obține maşini de aruncat eficiente, cu traiectoria dorită, a fost necesar să se recurgă la experiență, să se adauge sau să se renunțe la unele detalii. Aşa cum arată cu justețe P.M. Schuhl, chiar formula care-i permite inginerului să adapteze proporțiile maşinilor sale în funcție de greutatea proiectilului şi de traiectoria acestuia, formulă a cărei expresie matematică este dată de Diels, nu a fost obținută prin demonstrație teoretică, ci în mod empiric prin tatonări şi rectificări succesive[31]. în *Viața lui Marcellus,* Plutarh îl laudă pe Arhimede pentru că nu a vrut să lase nimic în scris despre construirea acestor maşini care, totuşi, îi aduseseră mai multă faimă decît restul operei sale. Atitudinea lui Arhimede nu trebuie considerată o simplă prejudecată de aristocrat, refuzînd să-şi degradeze ştiința prin aplicarea ei la munci inferioare.

370

371

Aceasta este datorată faptului că în viziunea sa, în măsura în care o cercetare face loc *empeiriei* şi nu este pe deplin rațională, nu se mai poate vorbi în cazul acesteia de o adevărată ştiință. Acest hiatus dintre o ştiință, inspirată dintr-un ideal logic, şi o *empeiria,* redusă la tatonări ale observației, nu a putut fi completat de gîndirea greacă. Iată de ce, chiar la inginerii alexandrini care, spre deosebire de Aristotel şi Arhimede, se referă în tratatele lor la realizările tehnice, găsim, nu atît o ştiință aplicată, cît un compromis între teorie şi experiență, slab articulate între ele şi ale căror exigențe se opun în final[32]. în domeniul mecanicii, teoria rămîne fidelă orientării logice a lui Aristotel: cele cinci instrumente simple alcătuiesc, la Heron, un sistem coerent, închis în el însuşi, care exclude inovația şi, progresul. Rezolvarea tuturor problemelor mecanice constă în j a calcula modul în care pot fi echilibrate, prin mijlocirea acestor instrumente, forțe inegale prestabilite, dintre care una este forța umană, iar cealaltă o greutate oricît de mare. însăşi raționalitatea sistemului presupune limitarea şi desăvîrşirea sa. în schimb, atunci cînd ieşim din domeniul mecanicii, cum e în balistică sau cum se întîmplă cu maşinile pneumatice, puterea *physis-ulm,* care stă la bază, nu mai este măsurabilă. Principiile explicative propuse de teorie, prea generale şi de ordin calitativ, nu se adaptează decît în mod grosier detaliilor tehnice ale construcției: nici maşinile, nici forțele pe care le activează, nici efectele propuse nu sînt calculate. Maşina reuşeşte deci să stăpînească forțele fizice care scapă controlului riguros al rațiunii; ea permire devierea lor momentană de la făgaşul lor natural, producînd astfel un fenomen uimitor, excepțional, dar cu anvergură redusă. Acest aspect extraordinar apare pe primul plan şi la maşinile pneumatice ale unui Filon. Ca un iluzionist ce-şi dezvăluie taina trucurilor sale, Filon oferă publicului, în tratatul său, cheia celor mai frumoase *thaumata,* tradiționale sau de invenție proprie[33].

La *mechanopoios,* personajul demiurgului arhaic, înrudit cu magicianul, aureolat de prestigiul puțin îngrijorător al puterilor

excepționale conferite de aşa-numita sa *metis,* se transpune în figura inginerului, în luptă cu natura, şi care poate, prin artificiile sale savante, să o constrîngă să producă minuni, pentru că forțele *physis-ulm,* cu care el operează şi a căror niînuire o expune, implică o *dynamis,* putere de viață refractară față de analiza logică, el se situează pe un plan diferit atît de cel al ştiinței raționale a teoreticianului pur cît şi de acela al rutinei oarbe a meseriaşului. Domeniul în care se exercită acțiunea şi cercetările sale implică, în viziunea grecului antic, un element demonic, în sensul în care Aristotel, vrînd să sublinieze prezența în *physis* a unei forțe iraționale de schimbare, scrie că *physikon* înseamnă *daimonion.* Plutarh, observînd efectul produs asupra spectatorilor de către maşinile de război construite de Arhimede, care făceau din Siracuza în timpul bătăliei un fel de gigantic Briareu ale cărui mişcări erau animate de inginer, ca de o *psyche* a monstrului, adaugă că acestea au apărut ca rod al unei cunoaşteri mai mult demonice decît umane[34]. Expresia e cu atît mai potrivită cu cît Arhimede era incapabil să confere artei sale de a construi maşini forma unei ştiințe pe deplin raționale. De aceea, cînd cercetarea tehnică greacă iese din cadrul strîmt al exigențelor logice ale teoriei şi se orientează către noi invenții, ea se confruntă cu iraționalul. în acelaşi timp, trebuie să țină seama de *empeiria* în demersurile sale. dar şi de o natură plină de viață căreia nu-i poate impune în întregime legea sa. Iată de ce maşina inginerului păstrează caracterul unei reuşite excepționale, ce nu pare susceptibilă de o aplicare generalizată, între gîndirea logică, de care se desprinde anevoie, şi arta taumaturgului, cu care tinde să se confunde în invențiile sale cele mai îndrăznețe, gîndirea tehnică nu ajunge să se definească cu claritate. Ea nu este o gîndire experimentală. Chiar atunci cînd utilizează angrenaje mecanice, ea rămîne ataşată unei concepții dinamiste a realității asupra căreia acționează. Ea nu atribuie artificiilor sale tehnice puterea infinită de a transforma natura. Maşina nu are decît valoarea limitată a unui expedient; ea este o cursă

întinsă punctelor slabe ale naturii. Maşina nu
372
373
apare încă în postura de model universal al structurilor fizice, în trecerea de la teoria tehnică la practica meseriilor, aspectele stagnării se evidenţiază şi mai mult. Meseriaşii nu ne-au lăsat o mărturie directă asupra muncii lor. Dar scriitorii antici sînt de acord în a recunoaşte în aceasta tipul de activitate de rutină[35]. Aşa-numita *techne* artizanală nu este o adevărată ştiinţă[36]. Meseriaşul nu este conştient de metoda sa, el nu înţelege ceea ce face. El se mulţumeşte să aplice cu strictețe regulile pe care le-a învăţat în timpul uceniciei sale[37]. Pentru el, conceptul de *techne* se bazează pe respectarea unei tradiţii, care nu este de ordin ştiinţific, dar în afara căreia orice inovaţie l-ar lăsa dezarmat în prada hazardului. Experienţa nu-l poate ajuta cu nimic, fiindcă, în situaţia în care este plasat - între cunoaşterea raţională şi *tyche,* hazardul - pentru meseriaş nu există nici vreo teorie şi nici fapte susceptibile de a verifica această teorie: nu există experienţa propriu-zisă. Prin regulile stricte la care este supus de către meseria sa, el imită, orbeşte, rigoarea şi siguranţa demersului raţional; dar el trebuie de asemenea să se adapteze, datorită unui fel de intuiţie căpătată în decursul practicării meşteşugului său, la aspectele mai mult sau mai puţin imprevizibile şi aleatorii ce le implică mereu materia asupra căreia acţionează[38]. Timpul operaţiunii tehnice nu este o realitate stabilă, unificată, omogenă, asccesibilâ cunoaşterii; este un timp activ, timpul surprinderii oportunităţii, al *kairos*-ului, acel punct în care acţiunea umană întîlneşte uri proces natural ce se desfăşoară în ritmul duratei sale proprii. Meseriaşul, pentru a interveni cu unealta sa, trebuie să aprecieze şi să aştepte momentul în care situaţia este favorabilă, să ştie să se supună în întregime ocaziei. Niciodată el nu trebuie să-şi părăsească munca, spune Platon, căci s-ar expune pericolului de a scăpa *kairos-ui* şi de a-şi vedea lucrarea irosită[39]. Ochiul expert pe care îl presupune măiestria tehnică a meseriaşului nu face decît să sublinieze dependenţa acestuia faţă de un *kairos* pe care este incapabil să-l domine prin inteligenţă[40].
Laicizîndu-se, tehnicile nu au fost promovate la rangul de
374
aplicaţii ale ştiinţei; ele s-au constituit într-un sistem de reţete tradiţionale şi de abilităţi practice, a căror eficacitate nu mai are nimic natural şi care nu se pretează nici reflecţiei critice, nici inovaţiei.
Ne putem chiar întreba dacă, devenind pozitivă, gîndirea tehnică nu s-a degradat întrucîtva. Ea nu s-a apropiat de cunoaşterea raţională. Dimpotrivă, ea pare a-şi fi pierdut dinamismul şi îndrăzneala ce o caracterizau, în epocile mai vechi, pe vremea cînd nu se ştersese cu totul amintirea legăturilor sale cu cunoaşterea magică. Viaţa tehnică pare a fi cunoscut, în secolul al VH-lea, în Grecia asiatică, o dezvoltare ce lăsa să se întrevadă evoluţii extrem de fructuoase, şi care a fost blocată, în Grecia continentală, din momentul în care ea a încremenit în formele impuse de organizarea politică a cetăţii. Personajul demiurgului, la Homer, se bucură de un prestigiu social superior celui al meseriaşului din epoca clasică[41]. Această depreciere a statutului artizanal, confirmată' de evoluţia vocabularului[42], corespunde unei transformări în însăşi natura şi funcţia activităţii tehnice. Grupaţi în confrerii, comparabile cu anumite *gene* religioase, demiurgii sînt, la origine, ambulanţi şi răspund cerinţelor unei clientele nobile. Ei fabrică obiecte de lux, lucrări preţioase de genul acelor *agalmata* despre care L. Gernet a arătat că sînt încă purtătoarele unei noţiuni mitice a valorii[43]. Prin alegerea materialului, frumuseţea formală, perfecţiunea lucrăturii, opera demiurgului reprezintă pentru cel care a comandat-o o chezăşie a bogăţiei, a puterii, a succesului. Mai mult decît un obiect utilitar sau un bun comercial, ea este simbolul valorii personale, al superiorităţii sociale. Confreriile de demiurgi, preocupate, precum cele ale prezicătorilor sau rapsozilor, de a-şi tăinui ştiinţa şi secretele, îşi angajează reputaţia într-o întrecere pentru lucrarea cea mai prestigioasă. Această *eris,* care este mai degrabă spirit agonistic decît concurenţă comercială, orientează o parte a activităţii tehnice către producerea de opere extraordinare, menite să trezească uimirea şi admiraţia[44]. Apropiată de psihologia taumaturgului,
375
cea a demiurgului arhaic rămîne marcată de acea căutare a operei excepţionale, de fapta remarcabilă ce conferă izbînda în întrecerea tehnică.
în epoca clasică, starea de spirit este cu totul diferită. în primul rînd, cetatea condamnă luxul şi propovăduieşte, pînă şi în vestimentaţie, un ideal de severă austeritate[45]. Respectînd egalitatea civică, ea dezaprobă manifestările ostentative, cheltuielile fastuoase, privilegii ale familiilor aristocratice. Pe de altă parte, în noua ordine socială, meseriaşul este redus la locul ce corespunde funcţiei sale în Stat,

limitat la rolul său subaltern. Demiurgul ambulant, personaj puțin marginal, îngrijorător dar prestigios, s-a transformat în prăvăliaș sedentar. Preocuparea sa nu mai este aceea de a uimi prin lucrările sale minunate, ci de a aduce în agora, primind un salariu, mărfuri de uz curent. Funcția sa apare mai puțin propriu-zis *demiurgică* sau *poietică,* cît comercială și de schimb[4]*: el procură concetățenilor săi lucrurile utile care le lipsesc. Lui nu i se mai cere să uimească, nici să inoveze, ci să-și îndeplinească sarcina cu corectitudine, aplicînd regulile meseriei sale.

în aceste condiții, nu este surprinzător faptul că spiritul subtil de ingeniozitate inventivă, acea *metis* plină de resurse, care patrona odinioară inteligența tehnică, pare să fi dispărut din j atelierul fierarului sau din dugheana cizmarului[47]. în epoca Cetății, *metis* inspiră altor personaje îndemînarea, iscusința, expedientele: sofistului, care nu duce lipsă niciodată de argumente, avînd răspuns la toate, și care uneori, precum Gorgias, face pe taumaturgul și joacă rolul unui magician al cuvîntului[48]; de asemenea inginerului, care, precum Filon, reia de la demiurg tradiția acelor *thaumata.* Cît despre meseriașul de rînd, așa-numitul *x^poTexvr\q,* acest lucrător manual care nu are răgazul de a se dedica matematicii, cum face *apxireKToop,* lui nu-i mai rămîne decît rutina meseriei.

Chiar în cadrul propriei activități profesionale, esențialul iese din sfera competenței sale; regulile pe care le aplică în *techne* se referă la procedeele de fabricație, la *poiesis;* opera, *poiema,*

la care lucrează, îl depășește: în viziunea grecului antic, aceasta este efectiv străină de domeniul pur tehnic. Fie că e vorba de case, de încălțăminte, de flaute sau de scuturi, aceasta răspunde necesității unei cerințe naturale definite. Ea nu apare, în sensul propriu al termenului, ca un artificiu[49]. Este un *eidos, o* Formă prestabilită, asemeni unei realități naturale. Meseriașul nu a inventat-o; el nu o poate modifica; el nu are, în calitatea sa de artizan, nici măcar posibilitatea de a o cunoaște: cunoașterea formei obiectului fabricat nu aparține producătorului, ci beneficiarului[50]. Fiind superioară lucrătorului și propriei *techne,* Forma orientează și dirijează activitatea care o realizează: ea îi fixează un termen, îi stabilește limitele, îi definește cadrul și mijloacele. în opera de artă, la fel ca în producția naturală, cauza finală este cea care determină și guvernează ansamblul procesului productiv. Cauza eficientă - meseriașul, uneltele sale, *techne* - nu este decît instrumentul prin care o Formă preexistentă modelează materia.

La nivelul muncilor artizanale, mai mult decît în cazul inginerilor, gîndirea greacă rămîne pătrunsă de imagini naturaliste și de concepții dinamiste. Artizanul nu este, ca la Descartes, un mecanic a cărui operă nu poate conține nimic în plus față de ceea ce el a pus în ea, întreaga perfecțiune existentă formal în mașină, trebuind să se regăsească pe deplin în inteligența creatorului său. Pentru antici, artizanul este un om care ordonează b materie opacă pentru spirit, întrupînd în ea o Formă superioară spiritului său. Opera este mai perfectă decît autorul său; omul este inferior sarcinii sale. Depășit astfel de lucrarea pe care o fabrică, artizanul nu comandă naturii, el se supune exigențelor Formei. El nu are nevoie, în munca sa, nici de spirit de inițiativă, nici de reflecție. Funcția și virtutea sa, va spune Aristotel, constau în a se supune[51].

Observațiile noastre aveau ca punct de plecare constatarea unui fapt ce părea paradoxal: blocajul gîndirii tehnice grecești

în momentul în care, prin reflectarea Sofiștilor asupra lui! *techne,* aceasta părea să capete formă, să se cristalizeze, să se! afirme în trăsăturile sale esențiale. Cu toate acestea, la diversele! niveluri la care am putut-o sesiza, ea s-a arătat' extrem de diferită de gîndirea tehnică actuală, avînd o configurație și oi orientare specifrce. Ea nu posedă încă trăsăturile definitorii, înl viziunea noastră, pentru inteligența tehnică și care stau la baza] dinamismului său. Ea nu se completează deloc, sau foarte slabj cu știința. Ea ignoră gîndirea experimentală. întrucît nu a elaborat noțiunile de lege naturală, de mecanism fizic și de artificiu tehnic, ea nu dispune de cadrul conceptual care i-ar asigura progresul. De altfel, numai în operele inginerilor] alexandrini, cu precădere la un Heron, se vădește interesul pentru instrumente sau mașini în sine, iar construirea lor este! abordată dintr-o perspectivă realmente tehnică. Teoria are în vedere în primul rînd alte preocupări; ea rămîne integrată gîndirii matematice și logice.

La Sofiști în special, nu se poate vorbi de o gîndire tehnică. Doctrina lor ignoră activitățile artizanale; ea nu se referă la mijloacele de a acționa asupra materiei[52]. Domeniul lor este cel *a\praxis-a\ui,* pe care îl opun tocmai *aceltipoiesis* a artizanului[53]. Pentru conduita generală în viață, pentru activitatea politică și relațiile umane ei propun, înlocuind întîmplarea oarbă sau dezvăluirile supranaturale ale oracolului, soluții pur umane, pozitive, raționale. Este însă adevărat că ei pretind să regleze și să codifice acțiunea,

să ofere tehnici de obţinere a succesului. Dar, pentru grecul din secolul al V-lea, a acţiona nu înseamnă a fabrica obiecte sau a transforma natura, ci a^avea ascendent asupra oamenilor, a-i învinge, a-i domina. în cadrul cetăţii, instrumentul necesar acţiunii pe care, stăpînindu-l, poţi avea putere asupra celorlalţi, este cuvîntul. Reflectarea Sofiştilor asupra acestei *techne* umane, asupra mijloacelor de a-i extinde puterea, de a-i perfecţiona uneltele, nu a dus la o gîndire sau la o filosofie tehnică; ea a ajuns la retorică şi a constituit logica şi dialectica.

Stagnarea tehnică la vechii greci este paralelă cu absenţa unei gîndiri tehnice adevărate. Demararea progresului tehnic presupune, o dată cu transformările de ordin politic, social şi economic, elaborarea unor noi structuri mentale. Atunci cînd ea se va debloca, gîndirea tehnică va fi de fapt constituită. Construindu-şi maşinile, ea îşi va forma propriul utilaj intelectual.

NOTE

1. „Revue d'Histoire des Sciences", 1957, pp. 205-225.
2. Despre munca dulgherului: *Iliada,* III, 61; despre metalurgie: *Odiseea,* VI, 232; XI, 614; III, 433; despre ţesut: *Odiseea,* VII, 110 şi 235.
3. Legăturile magice care îi ţin prizonieri pe Ares şi Afrodita sînt nişte Sfiff/xot *TSxvrjevTeţ vo\\nppovoQ ' HpeâoToio*; Bătrînul mafii, în metamorfozele sale, utilizează resursele unei *dolies technes {Odiseea,* VIII, 296 şi IV, 455).
4. Despre *Metis* ca inteligenţă practică acţionînd în măiestria artizanală şi în formulele magice, cf. H. JEANMAIRE, *La naissance d'Athena et la royautemagiquedeZeus,* „Revuearcheologique", XLVIII, 1956, pp. 12-40.
5. Asupra istoriei noţiunii de *techne,* cf. R. SCHAERER,'E7ricm)jtî/ [et] *Tî%vrf, etude sur Ies notions de connaissance et d'art d'Homere ă Platon,* Mâcon, 1930.
6. în secolul al IV-lea, Aristotel face din producţia tehnică o parte a aşa-numitei *iiera^KTjnKTJ.* în acest sens, ea apare mai puţin ca fabricare sau transformare a lucrurilor, cît ca un aspect al funcţiei schimbului. Munca artizanului intră în categoria acelei *niadapvia,* a activităţii cu simbrie *(Politica,* I, 6 şi 7).
7. A. ESPINAS, *Les origines de la technologie,* Paris, 1897. Asupra trecerii, în Grecia antică, de la tehnica inconştientă la tehnologie, cf. în special pp. 6-7, şi n. 1 de la p. 7.
8. P. M. SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, Paris, 1947, p. XIII şi cap. I.
9. Cf. articolului lui R. J. FORBES în voi. II din *A History of Technology,* p. 589 şi urm. Introducerea morii hidraulice, către secolul al III-lea d. Chr., inaugurează noua eră tehnică a maşinii motrice. Asupra contribuţiilor şi invenţiilor vechilor greci în domeniul tehnic, cf. E. MEYERSON, *Essais,* Paris, 1936, p. 246 şi urm.
10. Tehnica *organon-u\ui:* A. ESPINAS, *op. cit.;* pp. 75-l56; epoca

uneltei: P. M. SCHUHL, *op. cit.,* p. VIII; eteotehnică: Lewis MUMFORD, i *Technics and civilisation,* New York, 1946; tehnicile de adaptare a omului la I lucruri: A. KOYRE, *Du monde de l'ă-peu-pres' ă l'univers de la precision,* \ „Critique", 1948, p. 611.
11. *Iliada,* XVIII, 373 şi urm. şi 417 şi urm; *Odiseea,* VIII, 553-555.
12. A. ESPINAS, *op. cit.,* p. 45 şi urm.
13. Cf. G. FRIEDMANN, *Ou va le travail humain.* Paris, 1950, p. 2&J
14. HERODOT, III, 60. Despre apeductul din Samos, cf. *A History* o/l *Technology,* voi. II, pp. 667-8, şi A. REYMOND, *Histoire des Sciences] exactes et naturelles dans l'Antiquite greco-romaine,* Paris, 1955, p. 186.
15. PLATON, *Politica,* 259 e: *âpxireKTuv* i se opune lui *tpyaoTinoq* şi, îl domină, pentru că el aduce, în procesul muncii, contribuţia unei cunoaşteri j teoretice, bazată pe calcul. Aceeaşi opoziţie la ARISTOTEL, *Metafizica,* 981 b 30.
16. AULUS-GELLIUS, X, 12.
17. HERON, *Baroulkos,* IV. Autorul aminteşte un anumit număr de reguli metodice: o propoziţie nu o poate contrazice pe alta demonstrată anterior; cercetarea trebuie să pornească de la ceea ce este evident, şi are cauză evidentă; cel care vrea să progreseze în descoperirea cauzelor, trebuie să pornească de la unul sau mai multe principii fizice şi să raporteze la ele toate problemele care se prezintă.
18. Tratatul *Baroulkos* al lui HERON oferă informaţii extrem de clare şi precise, de o ingeniozitate tehnică remarcabilă, asupra modului de ancorare a blocurilor de piatră ce trebuiau ridicate de macarale şi asupra condiţiilor de securitate pentru a evita accidentele.
19. Ctesibios a inventat pompa pentru incendii, orga hidraulică şi cîteva maşini de război. El a perfecţionat ceasul cu apă. Heron cunoştea presa cu şurub; cf. A.G. DRACHMANN, *Ktesibios, Philon and Heron,* „Acta historica scientarum naturalium et medicinalium", voi. IV, Bibliotheca universitatis Havniensis, 1948.
20. Cf. A, ESPINAS, *op. cit.,* p. 86; A. DE ROCHAS, *La science des philosophes et Van des thaumaturges dans l'Antiquite,* Paris, 1882; P.M. SCHUHL, *op. cit.,* p. 8.
21. Cf. E. MEYERSON, *op. cit.;* P.M. SCHUHL, *op. cit.;* V. CHAPOT, *Sentiment des anciens sur le machinisme,* „Revue des Etudes anciennes", 1938; R.J. FORBES, *The Ancients andthe machine,* „Archives internationales d'histoire des sciences" nr.8, 1949, pp. 919-933.
22. A. KOYRE, „Critique", 1948, pp. 806-823.
23. Cf. E. DUPREEL, *LesSophistes,* Neuchâtel, 1948, pp. 38 - 45; J. DE ROMILLY, *Histoire et raison chei Tliucydide,* Paris, 1956, pp. 180-l86.
24. ARISTOTEL, *Retorica,* II, 1402 a; cf. şi ARISTOFAN, *Norii,* 112
■ urnl. (citat de J. DE ROMILLY, *op. cit.,* p. 184).
25. *iv o\Q TO.* re *tk&TTOVTa. Kparei TUV fieil-âvuv (Mecanica,* 847 a 22).

26. Această proprietate a cercului este folosită de demiurgi atunci cînd, arată Aristotel, pentru a produce un *QavjiocaTov,* ei aşază în temple serii de discuri din fier ce se rotesc unele peste altele cu frecare dură, linele din ele
■ rămînînd ascunse privirilor publicului. *Mecanica,* 848 a 30.
27. Kai *TOVTO eiiXoyox; ovn(3ijii]Kr)v tu /xiv yap Bavnaoiurepov aujijicdvciv n daviiaarbv oiidtv âroirov, BaviiaoiuTaTov 8e rb Ta.va.vTia. yiyeoOai IIET'* aXXtjXwc
28. Ca şi gîndirea tehnică, gîndirea istorică a vechilor greci rămîne tributară logicii şi dialecticii. I. MEYERSON scrie: „Succesiunea faptelor la
' Tucidide este logică... Timpul lui Tucidide nu este cronologic: el este, ca să *l* zicem aşa, un timp logic." Şi amintind observaţiile lui J. de Romilly după | care, la Tucidide descrierea unei bătălii este o teorie iar victoria un \ raţionament verficat, el adaugă: „Lumea lui Tucidide este o lume regîndită, ; iar istoria sa o dialectică trăită. *"(Le temps, la memoire, l'histoire,* „Journal *'■* de psychologie", 1956, p. 340.) - Chiar şi gîndirea medicală, deşi foarte elaborată, nu s-a desprins integral din schemele impuse de discuţia şi confruntarea orală. M. L. BOURGEY arată că practica discursurilor medicale era generală şi că, prin acest subterfugiu, elocvenţa exercita iniţial un fel de suveranitate în medicină: „Nu era vorba numai de a compune frumoase piese oratorice, ci trebuia să se facă faţă în mod victorios adversarilor; adesea, după prezentarea unei anumite teze, un alt medic lua cuvîntul pentru a susţine teza opusă, sau oratorul, devenit ţintă directă, era obligat să răspundă unei multitudini de întrebări precise" *(Observation et experience chez Ies medecins de la collection hippocratique,* Paris, 1953, p. 114 şi urm.). Desigur că această preeminenţă a discursului se accentuează în gîndirea medicilor sofişti. Ea îşi găseşte la aceştia, o justificare în teoria conform căreia principiul bolilor este invizibil pentru ochi şi, evident numai pentru gîndirea raţională, *oyian6q.* Curentul medical empiric susţine, în schimb, că adevăratul criteriu al obiectivităţii medicale constă în a surprinde direct cu privirea, căci tot ceea ce există trebuie să poată fi văzut şi cunoscut (cf. L. BOURGEY, *op. cit.,* p. 117). Regăsim aici opoziţia, tradiţională în gîndirea greacă, dintre *ipcoiEpâ* şi â(5i)Xa, cele văzute şi cele nevăzute - primele, ţinînd direct de *empeiria,* iar celelalte necesitînd un demers în spirit diferit, fie că e vorba de divinaţie inspirată sau raţionament pur (cf. P.M. SCHUHL, *Adela,* „Annales de la Facultedes Lettres deToulouse", I, 1953, pp. 86-94, şiL. GERNET, *Choses visibles et choses invisibles,* „Revue philosophique", 1956, pp. 79-87). Or, în *Baroulkos,* HERON subliniază faptul să originea tuturor dificultăţilor, în problemele mecanice, şi a obscurităţii ce învăluie cercetarea cauzelor în această ştiinţă, rezidă în aceea că nu se pot vedea forţele ce acţionează în

corpurile grele şi nici modul lor de divizare. întrucît forţa aparţine domeniului invizibil, aşa-numitul *Xoywfiâc,,* discursul raţional, îşi exercită în mod necesar suveranitatea asupra mecanicii.
29. A. REYMOND, *op. cit.,* p. 204.
30. FILON, *Mecanica,* IV, 3. Nu este posibil să se înţeleagă totul în aceste domenii, *\6y(i>* mi *pedâSoiţ.*
31. P.M. SCHUHL, *op. cit.,* p. 16.
32. A.G. DRACHMANN arată tocmai eclectismul consideraţiilor teoretice din *Pneumaticele* lui Heron. La Heron, maşinile nu servesc la ilustrarea acţiunii legilor naturale, după cum legile naturale, cu rare excepţii, nu servesc la explicarea funcţionării maşinilor. Teoria oferă principii explicative valabile pentru ansamblu. Nu există noţiunea de legi fizice precise, nici aceea a unui aparat experimental pentru a le verifica. Nu este vorba de un tratat de fizică aplicată, ci de o culegere de ingeniozităţi tehnice *(op. cit.,* p. 161).
33. Starea de spirit a lui Heron este, în această privinţă, deja diferită. Spre deosebire de Filon, el nu menţionează decît o singură dată (I, 9) valoarea atractivă a construcţiei sale. El este mai sensibil, nu atît la caracte: „miraculos", cît la ingeniozitatea maşinii, la aspectul său de soluţionare a u probleme tehnice, fără referire la eventuala sa utilitate; cf. A.G. DRAC! MANN, *op. cit.,* p. 161.
34. PLUTARH, *Viaţa lui Marcellus,* 17.
35. Cf. A. KOYRE, *loc. cil.,* pp. 627-628.
36. Ea este cel mult o *doxa.* Ea nu participă la procesul cunoaşterii di prin locul pe care îl rezervă calculului, măsurării, greutăţii; cf. PLATON, *Philebos* 55 e; *Teaithetos* 176 c. Termenul *Ttxwi* care, la origine, este aplic; atît cunoaşterii ştiinţifice cît şi experienţei artizanatului, se va putea opune, după Platon, adevăratei ştiinţe: *'anoTrjiit).*
37. Ucenicie pur practică cu caracter încă secret, pe care artizanul oj transmite fiului său, sau fiului unui prieten, şi care este cu totul diferită de u; instructaj teoretic; cf. PLATCM, *Protagoras,* 328 a şi 323 d; XENOFON, *Economicul,* XV, 11.
38. ARISTOTEL, *Politica,* 1258 b 36; *Etica Nicomahică,* II, 1104 a 9;
39. PLATON, *Republica,* II, 370 b şi 374 c.
40. Sofistul, a cărui doctrină se referă la *praxis,* conduita generală în viaţă, şi nu *la poiesis,* fabricaţia, va putea pretinde că a ajuns să cunoască ocazia şi că poate preda arta utilizării acesteia; el se prezintă ca stăpîn al *kairos-ului;* artizanul este sclavul acestuii'.
41. Cf, A. AYMARD, *L'idee de travail dans la Grece archaique,* „Journal de psychologie", 1948, pp. 29-45.
42. într-un curs prezentat la Ecole pratiquc des Hautes Etudes, L. Gernet observa că folosirea termenului xcipui'â^, ce are conotaţia unei măiestrii,
-nCj e vorba de un meseriaş, nu supravieţuieşte jumătăţii secolului al V-lea. ruvîntul *xEipoTexvriQ* nu păstrează decît rareori, în epoca clasică, un sens favorabil. El tinde din ce în ce să se cristalizeze în noţiunea de meserie
ubalternă şi umilă. De obicei îl găsim asociat cu termenul *ffâvavoot;,* care evocă folosirea forţei fizice, în forma sa cea mai brută; cf. PLATON, *Republica,* 405 a şi 490 c; ARISTOTEL, *Politica,* 1277 c.
43. L GERNET, *La notion mythique de la valeur en Grece,* „Journal de Psychologie", 1948, pp. 415-462.
44. *Eris* supravieţuieşte, în epoca cetăţii, în artele care au un caracter estetic şi utilitar totodată, precum decorarea veselei de lux, în domeniul ceramicii.
45. Cf. TUCIDIDE, I, 5, 3 şi 4.
46. Cf. *supra,* p. 283, n. 6.
47. H. JEANMAIRE a arătat prin ce trăsături putea permite portretul lui *Eros,* la Platon *(Banchetul,* 203 d), să se precizeze

forma de inteligență ce caracterizează noțiunea de *metis (loc. cit.,* p. 24 şi 25). *Eros* a moştenit de la tatăl său *Poros,* fiul lui *Metis,* spiritul întreprinzător, inteligența fertilă în invenții. „Vînător destoinic, mereu plănuind cîte ceva şi curios după tot felul de născociri, plin de resurse, cu o filosofie personală asupra vieții, vrăjitor iscusit, magician şi sofist." Dar este oare încă noțiunea de *metis,* pentru Platon, o „virtute artizanală"? Nu s-ar părea. în acelaşi text (203 a), Platon opune tocmai categoria oamenilor aşa-zis „demonici", întrucît sînt bîntuiți de demoni precum Eros şi au astfel acces la cunoaşterea lucrurilor divine, celor a căror ştiință este legată de un domeniu anume sau de o meserie manuală, şi care nu sînt decît simpli meseriaşi.
48. Cf. GORGIAS, *Elogiul Elenei.*
49. *Supra,* p. 213 şi urm.
50. PLATON, *Republica,* 601 c; ARISTOTEL, *Politica,* 1282 a 17.
51. Conducerea îi aparține celui care posedă acea <*ppovr\oic,;* meseriaşul, care este lipsit de aceasta, este menit supunerii, *Politica, Ylll* b 29.
52. Chiar la un om ca Hippias, ce pare a fi reprezentantul unui ideal de polimatie, învățătura nu trebuie să trateze despre meseriile artizanale. Lăudîndu-se că şi-a confecționat cu propriile mîini tot ceea ce purta, inclusiv veşmintele şi încălțările, el îşi proclama *aularkeia,* autosuficiența, asemeni Cinicilor, şi nu atît interesul pentru problemele tehnice.
53. Cf. PLATON, *Charmuies,* 163 b-d; DUPREEL; *op. cit.,* p. 133.
382

De lâ categoria dublului la imagine

Reprezentarea invizibilului şi categoria psihologică a dublului: colossos-ul[1]

Aş vrea să arăt, printr-un exemplu, cum au putut transpune vechii greci, într-o formă vizibilă, anumite puteri ale lumii de dincolo, ce aparțin domeniului invizibilului.
Natura acestor puteri sacre apare strîns legată de modul lor de reprezentare. în simbolistica religioasă, ca în orice gen de simbolistică, gîndirea îşi elaborează obiectele prin intermediul formelor.
Exemplul ales este *colossos-ul.* La origine, cuvîntul nu se referă la mărime. El nu desemnează, aşa cum o va face mai tîrziu din motive întîmplătoare, efigii de dimensiuni gigantice, „colosale". în vocabularul grecesc al statuii, extrem de divers şi destul de fluctuant, aşa cum a demonstrat E. Benveniste[2], termenul *colossos,* de origine preelenică, este legat de o rădăcină *kol* -, ce poate fi apropiată de anumite toponime din Asia Mică (Kolossai, Kolophon, Koloura) şi care sugerează ideea unui obiect vertical[3].
Prin aceasta, *colossos-ul* pare a se deosebi de alți idoli arhaici - *bretas* şi *xoanon* - al căror aspect este în multe privințe asemănător (formă în trunchi de piramidă, picioare şi brațe lipite de corp). Dar *bretas-ul* şi *xoanon-ul* par a fi mereu în mişcare. Plimbați, purtați în procesiuni, ținuți în brațe de preot sau de preoteasă, aceştia sînt idoli ce ar putea fi numiți »portativi"[4]. Dimpotrivă, caracterul fix, imobilitatea definesc,
387
în principiu, *colossos-ul[5']'.* El va fi reprezentat în două forme' fie ca statuie-coloană, fie ca statuie-menhir, făcută dintr-o piatră aşezată vertical, dintr-o lespede înfiptă în pămînt, iar uneori chiar îngropată.
O serie de documente arheologice, care lămuresc cele cîteva texte care ne-au parvenit despre *colossoi,* permit să se precizeze funcția şi valoarea simbolică a acestor idoli.
La Midea (actuala Dendra), într-un cenotaf datînd din secolul al XlII-lea î.d. Chr., s-au descoperit, în loc de schelete, două blocuri de piatră întinse pe sol, unul mai mare decît celălalt, cioplite grosolan în formă de dale dreptunghiulare ce se îngustau în partea superioară, pentru a indica gîtul şi capul a două personaje umane (un bărbat şi o femeie)[6]. îngropat în mormîntul gol, alături de obiecte ce au aparținut răposatului, *colossos-ul* joacă rolul de înlocuitor al cadavrului absent. El ține locul defunctului.
Această practică a substituirii corespunde unor credințe pe care le cunoaştem bine. Atunci cînd un om, plecat departe, pare dispărut pentru totdeauna, sau cînd el a pierit fără a i se fi recuperat cadavrul şi să se fi îndeplinit asupra acestuia riturile funerare, defunctul - sau mai curînd „dublul" său, *psyche* a sa - rătăceşte fără țel între lumea celor vii şi lumea celor morți: el nu mai aparține celei dintîi; dar nici nu a fost trimis încă în cealaltă[7]. De aceea, spectrul său are puteri primejdioase ce se manifestă prin neajunsuri aduse celor vii.
Substituind cadavrul în mormînt, *colossos-xx* nu are menirea de a reproduce trăsăturile defunctului, creînd iluzia aparenței sale fizice. El nu încarnează în piatră chipul mortului, ci viața de dincolo, acea

viață ce se opune lumii celor vii,' așa cum universul nopții este opus universului zilei. *Colossos-ul* nu este o imagine: el este o „dublură", așa cum mortul însuși este o dublură a celui viu.
Colossos-ul nu este însă destinat întotdeauna întunericului mormîntului. Piatra funerară lipsită de inscripție se poate ridica și la lumina soarelui, deasupra gropii goale, într-un loc izolat și
388
ustiu, menit, prin sălbăticia sa, puterilor infernale. Astfel se ?$_{ntîm}$plă la Flionte, deasupra cenotafului lui Aras și al copiilor $_{s}$jj- sau la Lebade, unde se afla, într-o pădure nicicînd atinsă vreodată de mîna omenească, o lespede, fără inscripție și chip ciopli^ așezată peste groapa lui Agamedes: la intrarea în' *bothros,* Trophonius dispăruse înghițit în adîncurile pămîntului. în acel loc se oficiau riturile de evocare a mortului. Se vărsau peste stela funerară libațiunile cuvenite, se scurgea sîngele unui berbec negru; apoi cei de față strigau de trei ori numele mortului, cu privirile ațintite asupra pietrei de unde acesta era așteptat să apară[8].
Aceeași piatră dreptunghiulară, care la Midea îl izola pe defunct de cei vii, păstrîndu-l veșnic în lăcașul său subteran, poate deci să faciliteze contactul cu acesta. Prin *colossos,* mortul revine la lumina zilei și își manifestă prezența sub privirile celor vii. Prezență insolită și ambiguă, care este și semnul unei absențe. Lăsîndu-se văzut deasupra pietrei, mortul arată în același timp că nu mai ține de această lume.
La Selinunt, un întreg teren, situat în afara zidurilor, era consacrat lumii de dincolo[9]. în interiorul unei împrejmuiri, lîngă spațiul afectat lui Zeus *Meilichios,* Zeus Infernal[10], erau înfipte în pămînt un mare număr de stele funerare cioplite grosolan în chip de figuri masculine și feminine. Despre aceşti *colossoi,* pe care cei din Selinunt îi așezau în cimitirul lor și uride ei mai depuneau, o dată cu alimentele cuvenite decedaților, și nişte *tabulae defixionum* încredințate divinităților subterane, două inscripții găsite la Cirene ne dau lămuririle necesare.
Prima este textul legii sacre referitoare la primirea imploratorilor veniți din ținuturi străine[11]. Dacă persoana revendicată de implorator a murit, în țara sa sau în altă parte, iar stăpînul casei, care-l primește pe implorator spre a-i acorda protecția sa, cunoaște numele celui ce l-a trimis, pe acesta, el îl invocă chemîndu-l de trei ori pe nume. Dacă el nu-i cunoaște identitatea, atunci pronunță formula: „Omule, fie că ești bărbat sau femeie". El confecționează nişte *colossoi,* unul masculin, iar
389
celălalt feminin, din lemn sau din pămînt. îi primește la masa sa și le servește o parte din toate mîncărurile. Odată îndeplinite cele necesare față de mortul anonim care i l-a trimis p_{e} implorator, stăpînul casei îl îndepărtează din locuința sa și g redă universului morților: după încheierea ritualului ospitalității, el îi ia pe *colossoi* și porțiile de hrană. Le duce într-o pădure virgină unde înfige aceşti *colossoi* în pămînt.
A doua inscripție reproduce textul jurămîntului, garantînd obligațiile reciproce ale coloniștilor ce plecau în Africa, de la Cirene, față de concetățenii lor care rămîneau în metropola din Thera[12]. Jurămîntul se practică în modul următor: sînt confecționați *colossoi* din ceară, care sînt aruncați în foc, pro-nunțîndu-se formula: „Fie ca acela ce-și va încălca jurămîntul să se topească și să piară, el, neamul său și avuțiile sale".
în decursul ambelor ritualuri, *colossos-n* realizează trecer între lumea celor vii și cea a morților. Dar, după caz, trecer se face într-un sens sau în altul: uneori morții își fac simții prezența în universul celor vii; alteori, cei vii se proiectează i înșiși în moarte. în ritualul imploratorilor este vorba, de fapt de a stabili o relație de ospitalitate cu un mort necunoscut, fi bărbat sau femeie. La fel în ritualurile invocării, *psyche,* cedîn triplei chemări, se ridică la lumină și își manifestă prezența î *colossos-ul* carf o reține în interiorul casei. Masa comună oda încheiată, prezența mortului este îndepărtată prin implantar *colossos-ului* în țărîna unui codru sălbatic, simbol al lumii d dincolo pe pămînt. Cît despre jurămînt, aici e vorba dimpotrivi de cei vii care se lasă în mod irevocabil pradă morții în cazul nerespectării jurămîntului. Prin intermediul acelor *colossoi* care îi reprezintă sub formă de dubluri, depunătorii jurămîntului se aruncă pe sine în foc, spiritul lor vital și social lichefiindu-se și dispărînd cu anticipație în invizibil[13].
Cu toate acestea, *colossos-ul* apare, în calitatea sa de dublură, asociat *cu psyche* în amîndouă cazurile. El este una din formele pe care le poate lua *psyche,* putere a lumii de dincolo, atunci cînd se arată oamenilor.
390
Colossos-u și *psyche* sînt, deci, pentru grecul antic, strîns înrudite. Ele intră într-o categorie de

fenomene bine definite, cărora li se aplică termenul de eî5co\a şi care cuprinde, pe lîngă această nălucire care este *psyche* şi acest idol grosolan care este *colossos-u\,* realităţi precum imaginea onirică *(oveipoc;),* fantasma *(ană),* apariţia supranaturală *(<pâofia)*[14]. Unitatea acestor fenomene, atît de disparate pentru noi, provine din faptul că, în contextul cultural al Greciei arhaice, ele sînt percepute în mod similar de spirit şi capătă o semnificaţie analoagă. Iată de ce se poate vorbi pe drept cuvînt despre ele, ca de o adevărată categorie psihologică, categoria dublului, ce presupune o organizare mentală diferită de a noastră. Un dublu este cu totul altceva decît o imagine. El nu este un obiect „natural", dar nici un produs mental: nici imitaţie a unui obiect real, nici iluzie a spiritului, nici creaţie a gîndirii. Dublul este o realitate exterioară subiectului dar care, chiar în aparenţa ei, se deosebeşte prin caracterul său insolit de obiectele cotidiene, de decorul vieţii onişnuite. El acţionează simultan pe două planuri contrastante: în momentul în care îşi revelează prezenţa, el se arată a fi străin acestei lumi, aparţinînd unui univers inaccesibil. ^—-

Astfel, de exemplu, se petrec lucrurile cu acel *eldwXov* al lui Patrocle, pe care Ahile îl vede ridicîndu-se înaintea sa atunci cînd adoarme, la capătul unei lungi nopţi de jale în timpul căreia, veghind de unul singur, cu sufletul cuprins de *-KoBoq* -dorul după cel absent -, el nu a încetat să-şi readucă în memorie amintirea prietenului său. Acel *ebuhov* stă în picioare deasupra capului lui Ahile care este culcat, aşa cum se întîmplă în vis, *buEtpog;* dar în realitate, el este *psyche* a lui Patrocle. Ceea ce vede Ahile este de fapt aparenţa lui Patrocle: statura, ochii, glasul, trupul şi veşmintele sale. Pentru că atunci cînd el vrea să-l îmbrăţişeze, acel eîSwXov se arată insesizabil: este un abur ce dispare sub pămînt, cu un mic strigăt, asemeni unui liliac[15]. Este, aşadar, în *eL8u\op* un efect înşelător, de decepţie, de amăgire, *ccn&rq:* este prezenţa prietenului, dar şi absenţa sa

iremediabilă: este aparenţa lui Patrocle, dar şi un suflu, un abur, o umbră sau zborul unei păsări[16]. Documentele arheologice şi epigrafice pe care le-am menţionat au pus în lumină aspectele de dublu ale *colossos-u\ui* şi legăturile sale cu o realitate precum *psyche,* a cărei apartenenţă la lumea vizibilă şi la lumea de dincolo îi conferă în mod necesar un caracter ambiguu. Un text din *Agamemnon* de Eschil confirmă faptul că *colossos-ul* trebuie situat în contextul psihologic propriu experienţei dublului şi că semnificaţiile idolului menhir, pe planul religios, rezultă tocmai din această percepere a sa de către vechii greci, în categoria dublului. Corul cîntă, descriind palatul lui Menelaus, părăsit Elena cea plecată pe urmele iubitului său [n]. Niciodată prezent acestei femei nu a fost atît de obsedantă în locuinţă, ca acum,] cînd ea a lăsat-o în urmă. Prin puterea lui *wodoq,* dorul arzătoi; pe care Menelaus îl resimte pentru cea care este departe| fantoma Elenei nu încetează să bîntuie casa. Şi o face în cele trei forme ale dublului, la care corul se referă pe rînd. Mai **întîl** *(păafxa* ce pare a domni în palat în locul soţiei dispărute. Apoi urmează *colossoi* - termen pe care Ch. Picard îl traduce foarte bine prin „figurine de înlocuire", utilizate în magia amoroasa pentru a-l evoca pe cel absent, aşa cum se procedează în riturile funerare pentru a-l evoca pe cel mort[18]. Mai sînt, în sfîrşit, *şi* fantasmele din vis *(ovEip6<pa.vroi)* ce apar în timpul somnului. Toate aceste dubluri, ce o substituie pentru Menelaus pe soţia sa, nu au alt efect decît de a-i face şi mai evident şi insuportabili vidul produs de absenţa ei. Acestora le lipsesc tocmai calităţile ce fac din Elena o femeie adevărată: *charis-ul,* strălucirea şt plenitudinea vieţii. Fantasmă, *colossos,* vis nocturn, aceste *elduXa* ale Elenei îi oferă soţului său dezamăgirea unei prezenţe^ care se eschivează mereu şi care nu se arată decît spre a se risipi iarăşi. în dublul femeii iubite, sub masca seducătoare Afroditei, se întrevede fantomatica Persefona[19].

Textul lui Eschil ar putea fi comentat prin versurile pe care Euripide le consacră aceleiaşi teme, aproape în formă ^

pastişă, în *Alcesta* sa. Alcesta se pregăteşte să coboare în Infern. Soţul său Admet, a cărui viaţă este răscumpărată cu preţul propriei sale vieţi, îi jură că va rămîne neconsolat pentru totdeauna şi nu va mai cunoaşte altă femeie. El va continua să aibă relaţii cu Alcesta în vis, în fiecare noapte. Va pune să i se facă o efigie pe care o va culca pe pat. El se va întinde lîngă ea şi o va îmbrăţişa, chemînd-o cu numele iubitei. Astfel va crede el că ţine în braţe pe soţia sa, prezentă, deşi absentă: *Kaiirep*

ovtc exuv exeu> ■

în aceste relaţii ciudate, sufletul său *(psyche),* în loc să resimtă calda plăcere, nu se va alege desigur decît cu voluptatea rece *(psychron):* ce este chiar *psyhe,* dacă nu o umbră rece?[21]

Cuvintele lui Admet evocă o legendă pe care Euripide o cunoştea bine şi care-i inspirase o altă tragedie: *Protesilaos.* Mort lîngă Troia, pe meleaguri îndepărtate, fără ca trupul său să fie adus în

patrie, Protesilaos lasă o văduvă nemîngîiată. în versiunea naraţiunii pe care o dă Apolodor[22], soţia, numită Laodamia, modelează un *eiduXov* al soţului său. în fiecare noapte ea întreţine relaţii cu acest dublu. Zeilor le este milă de ea. Ei recheamă, pentru o clipă, sufletul *(psyche)* lui Protesilaos lîngă soţia sa încă în viaţă. în versiunea lui Hygin[23], figurina confecţionată de Laodamia este din ceară. Tatăl, care a surprins manevrele nocturne ale fetei sale, ordonă ca efigia să fie aruncată în foc. Laodamia se lasă şi ea pradă flăcărilor pentru a-l urma pe Protesilaos în lumea de dincolo. Se poate recunoaşte în ambele versiuni ale mitului dubla orientare, deja constatată în ritualurile practicate la Cirene, ce se conformau materialului din care erau confecţionaţi *colossoi.* Dar, fie că e din piatră sau de ceară, şi fie că readuce umbra mortului la lumina zilei sau că îi trimite în regatul umbrelor pe cei care trăiesc sub soare, *colossos-ul* realizează mereu în calitatea sa de dublu, legătura dintrei cei vii şi lumea infernală.

Apare însă o dificultate. Cum poate o piatră, modelată şi aşezată undeva de mîna omului, să capete o semnificaţie de dublu care o asimilează cu fenomene psihice necontrolabile şi

392

393

misterioase, precum chipul din vis sau apariţia supranaturală? De unde provine faptul că o lespede cioplită grosolan este capabilă, în anumite condiţii, să apară şi ea dedublată, ambiguă, orientată către invizibil? Prin ce contrastează *colossos-nl* atît de puternic faţă de lumea celor vii, încît el pare a include în decorul terestru în care a fost ridicat, nu o simplă piatră, un obiect familiar, ci însăşi puterea insolită şi terifiantă a morţii? Răspunsul trebuie căutat în reprezentările religioase ce conferă trăsăturile specifice viziunii asupra lumii a vechilor greci, prin jocul corespondenţelor şi opoziţiilor pe care acestea le stabilesc între diversele aspecte ale realului. Ca orice semn, *colossos-u* trimite la un sistem simbolic general de care nu poate fi separat. Numai în cadrul acestei structurări mentale de ansamblu el poate apărea în strînsă afinitate cu moartea* şi morţii.

Să subliniem cîteva din aspectele acestei înrudiri. Mai întîi, să observăm că jurămîntul care, odată încălcat, îi leagă pe vinovaţi de puterile infernale, se poate face în Grecia antică prin simpla atingere a unei pietre brute: se jură „pe piatră"[24]. Să mai amintim că Persefona trimite capul Gorgonei în întîmpinarea celor care pretind să intre încă din viaţă în regatul morţilor -Gorgona, instrument magic al morţii, ce-i preschimbă în stană de piatră pe cei care o privesc[25]. Că moartea a apărut ca o pietrificare a celor vii, este un fapt despre care avem o serie de indicii. Pindar foloseşte expresia *\iQivoq dâvaroq,* moartea de piatră[26]. Desigur că metamorfoza trupului viu, suplu, activ şi cald într-un cadavru rigid, mut şi îngheţat, permite sesizarea simultană a acestor raporturi simbolice. Trebuie însă conturat mai precis ficare din aspectele care, opunînd în mod detaliat viaţa şi moartea, le definesc una faţă de cealaltă şi le delimitează domeniile respective.

Contrastînd cu lumea sonoră a glasurilor, a strigătelor, cîntecelor, moartea este în primul rînd universul tăcerii. Anumite preotese, consacrate unor rituri funerare în care muzica era interzisă, purtau numele de *Tăcutele[21].* A însufleţi o statuie, din piatră sau din pămînt, a-i da viaţă după ce a fost

394

modelată - cum e cazul lui Hermes trezind-o pe Pandora sau cel $_{a}$l statuilor vii aflate în slujba lui Hefaistos - înseamnă a pune m ea un glas, o *phone[2]*.* De aceea, Theognis, evocînd momentul cînd va fi în pămînt, lipsit de viaţă, scrie că el va fi *bort \i6oq â<pdoyyo<;,* precum o piatră fără glas[29]. Dimpotrivă, pietrele metalice care răsună cînd sînt lovite, ca bronzul, sau vasele de ceramică ce pocnesc în cuptor cînd sînt arse, sînt considerate ca fiind însufleţite şi vii, pentru că ele scapă tăcerii comune a pietrelor mute. Răceala pietrei este şi ea în relaţie cu moartea. în opoziţie cu căldura vieţii, *psyche* evocă frigul, *psychron.*

Fiind dură, uscată şi rigidă, piatra poate apărea ca o uscare a elementului viu, umed, suplu şi plin de sevă atîta vreme cît este în floarea vîrstei. Bătrîneţea este deja, pentru grecul antic, o uscare. Tînărul este asemănător cu o plantă plină de vigoare în verdeaţa ei, dar care se usucă şi se ofileşte cu timpul. O glosă a lui Hesychius comentează cuvîntul âXtjSa^reg prin cei doi termeni *venpoi* şi *κοο@οι:* „uscaţii", sînt morţii, *colossoi*[x]. Iată de ce acele*psychai* ale morţilor sînt însetate. Dîndu-li-se să bea diverse licori aducătoare de viaţă, ei sînt atraşi la lumină şi li se redă pentru un moment, o dată cu amintirea şi gîndul, un fel de iluzie a vitalităţii pierdute.

Dar opoziţia fundamentală este aceea dintre vizibil şi invizibil. Moartea, *Hades,* este tocmai invizibilul *(6âby\q),* iar ceea ce vechii greci numesc „coiful lui Hades", *Kvvr\,* conferă invizibilitatea. Morţii au capetele „învăluite de noapte". Or, printr-un fel de reciprocitate între capacitatea de a vedea şi

proprietatea de a fi vizibil - ambele înrudite cu lumina zilei -, dispariția celui viu în afara universului luminos şi intrarea sa în lumea nopții se pot exprima la fel de bine prin imaginea transformării sale într-o stană de piatră oarbă. Spre deosebire de piatra prețioasă, care e vie pentru că strălucește, reflectînd lumina sau lăsîndu-se pătrunsă de aceasta[31], blocul de piatră, tern şi opac, *colossos-\x* cu „ochii goi" de care vorbește Eschii[32], poate apărea ca reprezentantul lumii întunericului. între acea
395
psyche a mortului, ceață invizibilă, umbră obscură şi piatră formă vizibilă dar opacă şi oarbă, există o afinitate ce provine din opoziția lor comună față de domeniul luminos al vieții, caracterizat de dualitatea a vedea - a fi văzut[33].
Piatra şi sufletul *(psyche)* mortului mai contrastează cu omul viu, prima prin imobilitatea sa, iar celălalt prin mobilitatea sa imperceptibilă. Omul viu se deplasează vertical pe suprafața solului, râmînînd mereu în contact cu pămîntul prin talpa picioarelor sale. *Colossos-ul,* înfipt în pămînt, înrădăcinat în adîncul acestuia, rămîne încremenit în imobilitate. Glosa lui Hesychius, pe care am citat-o, a* fost uneori descifrată prin înlocuirea cu â/3apre?, cei care nu merg, a termenului *âXCŞauTEc;: colossoi* sînt, de fapt, cei care nu-şi pot desface picioarele pentru a merge. Cît despre *psyche,* aceasta se deplasează fără a atinge pămîntul: ea pluteşte deasupra solului, mereu mobilă şi insesizabilă. *Colossos* şi *psyche* se opun deci mersului omului viu, ca două poziții extreme față de condiția mediană: îngroparea în pămînt *(colossos)* - contactul cu suprafața solului (omul viu,) - lipsa contactului cu pămîntul *(psyche);* imobilitatea totală *(colossos)* - deplasarea progresivă pentru a ocupa în mod succesiv o serie de poziții la suprafața *t* solului, acelaşi individ găsindu-se în fiecare moment într-un] singur punct şi numai unul (omul viu) - prezența ambiguă înj cuprinsul întregului spațiu *(psyche).* Dar, pe acest plan aii mobilității, legătura dintre *colossos şi psyche* nu provine numai'] din aceea că, în calitatea lor de noțiuni extreme, ele sînt maiî apropiate între ele în unele privințe decît de poziția mediană] reprezentată de omul viu[34]. Trăsăturile antitetice apar, în aceşti caz, ca o expresie a legăturii de complementaritate pe care ritul *colossos-uM* are funcția de a o stabili cu *psyche.* înfigînd piatra | în pămînt, se încearcă fixarea, imobilizarea, localizarea într-un| punct definit de pe sol a acestei insesizabile *psyche,* care este simultan pretutindeni şi nicăieri.
Legenda lui Acteon este semnificativă în această privințăJ Acteon murise fără să aibă mormînt. Propriul ei5wXw/>, spectrul i
său, se deda la tot felul de năpaste pe seama populației. Atunci este consultat oracolul din Delfi. Acesta recomandă să se facă o efigie a lui Acteon care să fie legată cu lanțuri de fier tocmai de piatra unde se manifesta prezența fantomei. Localnicii îndeplinesc cele necesare. Statuia este ridicată şi înlănțuită.. Sufletul lui Acteon, de acum înainte imobilizat, încetează să-i jnai persecute pe oameni[35]. .
Este evident, în acest exemplu ce aparține unei epoci în care figura umană a înlocuit piatra brută, care a fost la origini valoarea funcțională a *colossos-uM.* El servea la atragerea şi fixarea unui dublu în condiții anormale; el permitea restabilirea unor raporturi corecte între lumea morților şi lumea celor vii. *Colossos-ul* posedă această proprietate de fixare, pentru că el însuşi este înfipt în pămînt conform unui ritual. El nu este, deci, un simplu semn figurativ. Funcția sa este totodată de a traduce într-o formă vizibilă puterea mortului şi de a o.include, după legi prestabilite, în universul celor vii. Semnul plastic nu este separabil de ritual. El nu e investit cu toate semnificațiile sale decît după procedurile rituale ce-l au ca obiect[36]. Semnul este „activizat" de oameni şi conține la rîndul său o forță activă. El are o însuşire eficace. în *colossos,* reprezentarea puterii mortului, manifestările active ale acesteia şi regularizarea raporturilor cu omul viu, sînt îngemănate.
în sfîrşit, o ultimă chestiune: prin caracterul său de dublu şi prin funcția sa de mediator între două lumi opuse, *colossos-ul* prezintă ca semn, aspecte de tensiune şi de oscilație. La el apare uneori pe primul plan aspectul vizibil, iar alteori cel invizibil. Se ştie care a fost soarta *colossos-ului.* Vechii greci au uitat destul de repede afinitatea dintre piatra funerarâ^şi morți pentru a nu mai reține din ea decît forma sa vizibilă. în stela ridicată pe un cenotaf sau pe un mormînt, ei nu au mai văzut altceva decît-un simplu *mnema,* un semn menit să readucă amintirea unui defunct în memoria celor vii. Dar uneori se prezintă şi o atitudine diferită. Atunci cînd libațiunile rituale au fost răspîridite, cînd berbecul negru a fost înjunghiat iar oficianții
396
397
I-au chemat de trei ori pe mort după numele său, deasupra mormîntului apare cu adevărat dublul[37]. în decorul sălbatic în care se ridică o piatră brută, înfiptă în pămînt, sub masca *colossos-uM* se revelează

aspectul de putere infernală ce se manifestă în prezența celor vii. Poate că atingem aici o problemă ce depăşeşte cu mult tema *colossos-ului* şi care se referă la unul din caracterele esențiale ale semnului religios. Semnul religios nu se prezintă ca un simplu instrument de gîndire. El nu are doar menirea de a evoca în spiritul oamenilor puterea sacră de care aparține; el are mereu tendința de a stabili cu aceasta o adevărată comunicare, de a-i insera realmente prezența în universul uman. Dar, căutînd astfel să arunce o punte către divinitate, el trebuie, în acelaşi timp, să marcheze distanța, să pună în evidență incomensurabilitatea dintre puterea sacră şi toate manifestările sale, în mod necesar neadecvate în viziunea oamenilor. în acest sens, *colossos-ul* este un bun exemplu al tensiunii pe care o găsim în chiar intimitatea semnului religios şi care îi conferă dimensiunea sa proprie. Prin funcția sa operațională şi eficace, *colossos-u* are ambiția de a stabili un contact real cu lumea de dincolo, făcîndu-i simțită prezența în lumea celor vii. Cu toate acestea, tocmai prin această tentativă, el subliniază caracterul inaccesibil, misterios şi fundamental diferit al universului morții pentru muritorul de rînd.

NOTE

1. Expunere făcută la Colocviul „Le signe etUes systemes de signcs", organizat de „Centre de recherches depsychologie comparative", Royauroont, 12-l5 aprilie 1962.
2. E. BENVENISTE, *Le sens du mot κο\οοοбϙ et Ies noms grecs de la statue,* „Revuedephilologie", 1932, pp. 118- 135; cf. şiP. CHANTRAÎNE, *„grec colossos"*, *Bulletin del'Institut francaisd 'archeologie orientale"*, ! 930, pp. 449-455.
3. Cf. Georges ROUX, *Qu'est-ce qu'un κοΧοοοοι;?* „Revue des Etudes anciennes", 1960, pp. 5-40.

398

4. *Xoanon-ul* lui Artemis Ortia, la Sparta, este ținut în mîini de către o reoteasă în timpul ceremoniei flagelării tinerilor; idolul este mic şi uşor
/pAUSANIAS, III, 16, 10-l1). *Xoanon-ul* lui Tetis, pe care preoteasa cesteia, Cleo, îl duce cu ea, în taină, din Mesenia pînă în Sparta, probabil ,â nu era nici mai mare nici mai greu (PAUSANIAS, III, 14, 4). Aceeaşi observație este valabilă pentru *bretas-ul* Herei, la Samos, a cărei răpire era mimată anual, după care era redescoperită într-un tufiş de răchită, lîngă țărm (ATHENAIOS, XV, 672 şi urm.).
5. Cf. Georges ROUX, *loc. cit.,* şi S. BROC, *L'Hermes d'Hieron ă Delphes et le nom de l'Hermes en grec,* „Revue des Etudes grecques", 1963, pp. 39-51.
6. A. W. PERSSON, *The Royal tombs at Dendra near Midea,* Lund, 1931. pp. 73- 108; M. P. NILSSON, *Theminoan-mycenaean religion andits survival in greek religion,* Lund, 1950, p. 600 şi urm.; cf. mai ales, Ch. PICARD, *Le cenotaphe de Midea et Ies colosses de Menelas,* „Revue de philologie", 1933, pp. 343-354 *%\Les religions prehelleniques,* Paris, 1948, p. 269 şi urm. şi 291. Statui-menhir asemănătoare cu cele de la Midea au fost găsite la Thera, într-un mormînt, şi la Atchana, lîngă poarta unui oraş.
7. Cf. *Iliada,* XXIII, 70 şi urm.
8. Cf. P. GUILLON, *La stele d'Agamedes,* „Revuedephilologie", 1936, pp. 209-235. într-un mod mai general, asupra raporturilor dintre stela funerară şi *colossos,* cf. E. VAN HALL, *Over den Oorsprong van de Grieksche graf stele,* Amsterdam, 1942. Despre valoarea rituală a lui exkXr/aic. tripla chemare a mortului, atunci cînd e vorba de un decedat al cărui cadavru lipseşte, E. ROHDE scrie: „Sufletul celor care au căzut pe pămînt străin, trebuie să fie chemat; dacă se face chemarea conform riturilor, aceasta are puterea de a constrînge sufletul să o urmeze în patria sa, unde o aşteaptă un mormînt gol...": *Psyche. Le culte de l'âtne chez Ies Grecs et leur croyance a l'immortalite,* traducere franceză de Auguste Reymond, Paris, 1952, pp. 54-55.
9. Cf. Ch. PICARD, *Le rituel des suppliants trouve ă Cyrene et le champ des „colossoi" ă Selinonte,* „Revue archeologique", 11, 1936, pp. 206-7.
10. La Lebade, au fost găsite dedicații către Zeus Meilichios pe nişte obeliscuri purtînd deasupra conuri omfaloide, ce pot fi apropiate de stelele funerare de la Selinunt. Zeus-Meilichios de la Siciona era reprezentat printr-o piatră neşlefuită, în formă de piramidă (PAUSANIAS, II, 9, 6). Despre simbolismul lui Zeus Meilichios, cf. Ch. PICARD, *Sanctuaires et symboles de Zeus Meilichios,* „Revue de l'Histoire des Religions", 1943, pp. 97 - 127.
11. F. SOKOLOWSKI, *Lois sacreesdes cites grecques,* Paris, SEG, IX, 72, Supliment, nr.115, 1962; cf. trad. şi comentariul lui Jean SERVAIS, *Les suppliants dans la loi de Cyrene,* „Bulletin de Correspondance hellenique", 1960, pp. 112-l47.

399

12. SEG, IX, 3; cf. F. CHAMOUX, *Cyrene sous la monarchie des Battiades,* Paris, 1954, p. 105 şi urm.; Louis GERNET, *„Droit etpredroit en Grece ancienne,* „L'Annee sociologique", Paris, seria a IH-a (1948- 1949), 1951, pp. 65-66.
13. Louis GERNET scrie (p.66): „ ... Dacă prin ardere ceva se îndeplineşte imediat, înseamnă că şi contractantul este *angajat* imediat prin „dublul" său. Ritualul figurinelor de ceară arse în foc se regăseşte într-un tratat aramaic de vasalitate, ce poate fi datat din 754 î.Chr.; cf. A. DU-PONT-SONJMER, *Trois steles arameennes provenant de Sfire: un trăite de vassalite du VIH-e siecle avânt J. C.,* „Les annales archeologiques de Syrie. Revue d'archeologie et d'histoire", 10, 1960, pp. 21 -54. Apropierea dintre textele greceşti şi arameice, ce se lămuresc reciproc, este făcută de Ch. PICARD, *Le rite magique des el8u\oi de cire brules, atteste sur trois steles arameennes de Sfire.* „Revue archeologique", 1961, pp. 85-87.
14. Aşa cum a observat foarte bine T. ZIELINSKI, *De Helenae simulacro,* „Eos", 30, 1927, pp. 54-81. Despre alte forme de *eidola,* cf. Eugene MONSEUR, *L'âmepiipilline,* „Revue de l'Histoire des Religions", 1905, pp. l-23; W. DEONNA, *L'âme piipilline et quelques monmnents*
figures, „L'Antiquite classique", 1957, pp. 59-90; Jean BAYET, *Ideologie,et plastique, L 'expresion des energies divines dans le monnayage des Grecs* j „Melanges d'Archeologie et d'Histoire" (Ecole Franşaise de Rome), 1959,J pp. 65-l06.
15. *Iliada,* XXIII, 59-l07.
16. *Psyche* este numită uneori fum, *kapnos* sau umbră, *skia* sau vis,] *oneiros.*

17. ESCHIL, *Agamemnon,* 410-426.
18. Cf. PICARD, *Le cenotaphe de Midea et Ies colosses de MenelasJ* „Revue de philologie", 1933, pp. 343-354. G. ROUX, *loc. cit.,* propune ol interpretare diferită a acestui pasaj din *Agamemnon* care considerăm că nu ţinej seama de un context în care tema dublului revine în mod aproape obsedant. Mai trebuie, oare, să amintim că personajul Elenei este de altfel asociat adesea, în viziunea vechilor greci, cu tema „dublului"? Se ştie că nu există doar una, ci două Elene. Cea răpită de Paris, pentru care a avut loc războiul Troiei, nu era adevărata Elena, ci fantoma sa, un eIScoXoc plăsmuit de Zeus, de Hera sau de Protcu. Adevărata Elena după Stesicttor, fusese dusă în Egipt (PLATON, *Republica,* 586 b; *Phaidros,* 243 a); dar se mai spunea că ea se afla în Insula Albă, trăind veşnic în mijlocul banchetelor din lăcaşul Preafericiţilor; cf. V. PISANI, *Elena e l'eidaXov,* „Rivista di Filologia e di Istruzione classica", 1928, p. 481 şi urm.
19. Absenţei Elenei, manifestată prin prezenţa în palat a fantomelor vagi, îi corespunde absenţa războinicilor greci din fiecare casă îndoliată, unde în

jocul bărbaţilor, altădată vii, stau urnele funerare pline cu cenuşa lor zadarnică: „Dar în toate casele de unde războinicii au plecat departe, domneşte jalea, copleşitoare pentru fiecare. Ea împunge inimile mereu. Chipul celor plecaţi stăruie în amintire; dar în locul bărbaţilor, doar urne şi cenuşă ₛe mai întorc acasă." *(Agamemnon,* 429-435.)
20. EURIPIDE, *Alcesta,* 342 şi urm.
21. *lb.,* 353-354. în forma sa romanescă şi pur profană, povestea *ₑidolon-u\n* Alcestei păstrează, poate, ceva din amintirea riturilor funerare preelcnice, precum practica aşezării în mormînt a unor figurine feminine analoage în forma lor cu *colossoi,* şi care joacă în lumea de dincolo rolul de. „concubine ale mortului", în maniera egipteană (HERODOT, II, 129-l32). Cf. Ch. PICARD, *Les „colossoi" de Dorak (Anatolie du Nord),* „Revue archeologique", 1960, pp. 106-l08; Edouard DHORME, *Rituel fitneraire assyrien,* „Revue d'Archeologie orientale", 1941, pp. 57-66; M. RUTTEN, *Idole ou substitut,* „Archiv Orientalni". 1949, pp. 307-9; Cf. DESRO-CHES-NOBLECOURT, *„Concubines du mort" et meres de familie au Moyen-Empire,* B.I.F.A.O., 1953, pp. 7-47.
22. APOLODOR, III, 30.
23. HYGIN, *Fab.,* 104.
24. PAUSANIAS, VIII, 15, 2; ARISTOTEL, *Constituţia Atenei,* VII, 1 şi LV, 5; cf. Louis GERNET, „Droit et predroit en Grece ancienne", p. 68. 25. *Odiseea,* XI, 634-5. Tot o piatră, aşezată la confluenţa celor două fluvii infernale, marchează intrarea în lăcaşul lui Hades *(Odiseea,* X, 515).
26. PINDAR, *Piticele,* X, 75. Pietrele sînt numite uneori osemintele gliei; OVIDIU, *Metamorfozele,* I, 1350; *Schol. in Apoll Rhod,* III, 1086. Cf. şi PAUSANIAS, IX, 16, 7 şi PHERECIDE, *Fr. hist. gr.,* I, 82, Miiller.
27. Cultul aşa-numitelor *Semnai* la Atena trebuia să se desfăşoare în tăcere. El era încredinţat unei corporaţii de preotese, *Hesychidele,* numite după fondatorul cultului *Hesychos,* Tăcutul; *Sch. in Sophocl. Oedip la Colonos,* 489; J. E. HARRISON, *Prolegomena io the study of Greek reli-gion,* Cambridge, 1903; p. 243 şi urm. a ed. americane, New York, 1957.
28. HESIOD. *Munci,* 79; *Iliada,* XVIII, 419.
29. THEOGNIS, 569.
30. Cf. G. ROUX, *loc. cit.,* ; C. LAWSON, *Ur.p'i ixkifrocvTav,* „Classical Review", 1926, pp. 52-58; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Tupxvu,* ..Archivio glottologico italiano", XXXIX, 1954, pp. 78-82.
31. Pentru grecul antic, *charis-ul* nu este doar emanaţia femeii sau a oricărei făpturi umane a cărei tinereţe şi frumuseţe conferă „strălucire" trupului (mai ales privirii) provocînd iubirea, ci rezultă şi din bijuteriile cizelate,[1] din giuvaerurile lucrate artistic, sau din anumite ţesături scumpe: strălucirea metalului, reflexul nestematelor cu nuanţe diverse, policromia

ţesăturilor, varietatea desenelor reprezentînd mai mult sau mai puţin un decor vegetal şi animal evocînd, extrem de sugestiv, pulsaţiile vieţii, toi$_{U}$[contribuie la a face din opera bijutierului sau din arta broderiei un fel (j$_{e}$ nucleu concentrat de lumină vie din care iradiază *charis-ul.*
32. ESCHIL, *Agamemnon,* 418. „Ochii goi" ai*colossos-ului* Eleneidespr$_{e}$ care vorbeşte Eschil corespund formulării lui Calimah referitoare la „noaptea care a cuprins ochii" lui Tiresiais *(Baia lui Pallas,* 82). Apropierea este poate chiar strînsă. în clipa în care zeiţa îi răpeşte vederea şi lumina soarelui, Tiresias *„iarâBi} 5'â<proyyoQ,* f/coXXaaac *yhp* aelai *yuvarct,* rai *<puvcw "eoxev* a/iwwtt" în picioare, iară vedere, lipsit de glas, nemişcat (cu tălpile încremenite), Tiresias devine el însuşi un fel de *colossos,* imagine a morţii printre cei vii. El îşi va lua revanşa în lumea morţilor: în mijlocul umbrelor înşelătoare el va fi singurul capabil să-şi păstreze acele *ippivEQ* şi woţ, simţurile şi cunoaşterea proprii celor vii *(Odiseea,* X, 493). Asemeni *colossos*-ului, prezicătorul aparţine atît lumii oamenilor cît şi lumii morţilor. Tocmai această ambiguitate traduce imaginea „vizionarului orb'".
33. Un text din *lliada* ilustrează în mod izbitor această dialectică a vizibilului şi invizibilului. La Aulis, înainte de plecare, grecii aduc un sacrificiu la rădăcina unui platan. Deodată apare un semn de cumplită prevestire: Zeus cheamă la lumină un şarpe ce răsare de sub altar; el se aruncă asupra unui cuib de păsărele pe care le înghite împreună cu mama lor. „In aceeaşi clipă, zeul care îl tăcuse să apară îl ascunde privirilor (adică îl face invizibil); într-adevăr, fiul lui Cronos îl preschimbase pe dată în piatră." *(lliada,* II, 318 - 9). Se cunosc afinităţile şarpelui, animal chthonian, cu lumea morţilor, şi mai ales cu *psyche.* Preschimbîndu-l în piatră, Zeus, care îl adusese pentru o clipă la lumină, îl redă domeniului invizibil.
34. O comparaţie, din *lliada,* subliniază această relaţie dintre mobilitatea aeriană specifică *psyche-i* şi imobilitatea stelei funerare. Caii lui Ahile, făpturi ale lumii infernale, iuţi ca vîntul, încremenesc dintr-o dată, în semn de doliu pentru Patrocle, ca o imagine a morţii. „Ei par o stelă neclintită, ridicată pe mormîntul unei femei sau unui bărbat. Ei rămîn acolo, la fel de nemişcaţi, cu capul lipit dcpămînt."(///aafa, XVII, 434 şi urm.; cf. şi XIX, 405). Caii lui Ahile, rod al împreunării zeului Zefir cu Harpia *Podarge,* Cea Iute, aparţin categoriei demonilor răpitori care îi fac să dispară pe cei vii fără să lase nici o urmă (cf. E. ROHDE, *op. cit.,* pp. 59-60). Aceste duhuri ale vîntului, nevăzute şi insesizabile, care se deplasează fără a atinge pămîntul, atunci cînd stau nemişcate şi prind rădăcini într-un loc anume de pe sol, devin imagini ale stelei funerare aşa cum aceasta este alternativa lor imuabilă.

35. PAUSANIAS, IX, 38, 5.
36. Acest caracter inseparabil al semnului plastic şi al actului ritual apare.?' în mod remarcabil, în cazul acelor *colossoi* din Midea. Cele două lespezi
402
\
, mehiulare poartă, pe una din laturile lor, o serie întreagă de adîncitun, [dft5P] e în piatră spre a primi hrana destinată morților, asa-numita *panspermia,* ^îndoială „Idolii" sînt în acelaşi timp şi mese de ofrandă. [0r]V? Astfel de exemplu, apare umbra lui Darius, invocată ritual, in fața «nei şi P<Wl°[r] deasupra acoperişului ce-i străjuieşte mormîntul" jŞ *Perşii,* 659).

De la reprezentarea invizibilului la imitarea aparenței[1]

Exemplul grec

Pentru cel preocupat nu numai de formele pe care le-au căpătat imaginile la un moment dat, într-o anumită țară, ci poate. în mod mai profund, de funcțiile imaginii ca atare şi de statutul social şi mental al circulației acestora în cadrul unei anumite civilizații, situația Greciei este desigur privilegiată.
Mai întîi, din rațiuni istorice. De-a lungul secolelor numite „obscure", adică, în mare, între secolele XII-VII î. Chr., Grecia, care - după cum se ştie - nu cunoştea scrisul în această perioadă, nu avea nici univers propriu-zis de imagini, şi nici nu opera cu sisteme de reprezentare figurativă. De altfel, acelaşi termen *graphein* înseamnă, totodată, a scrie, a desena, a picta.
Constituirea, sub influența modelelor orientale, a ceea ce am putea numi un repertoriu de imagini, o paletă de figuri şi elaborarea unui limbaj plastic în ceramică, în relief, în ronde bosse, se produce către secolul al VHI-lea, pornind parcă de la nimic.
Asistăm, deci, pe acest plan, ca şi în alte domenii, la un fel de naştere sau, cel puțin, de renaştere, ce ne autorizează să vorbim despre o apariție a figurativului în Grecia.
Paul Demargne a putut observa că acest gen de redescoperire
404
[a] imaginii de către greci are loc, față de perioada anterioară, într-un vid atît de absolut, încît ea capătă valoarea - şi îl citez _ „unei creații *ex nihilo".*
Mai mult chiar. Analizînd vocabularul statutar grecesc, vast, râspîndit şi nesigur, Benveniste constată că grecii nu posedau nici un cuvînt specific pentru statuie în sensul pe care îl acordăm astăzi acestui termen. El scrie: „Poporul care a stabilit pentru lumea occidentală canoanele şi modelele cele mai desăvîrşite ale artelor plastice, a trebuit să împrumute de la altele însăşi noțiunea de reprezentare figurată".
Să mai facem un pas înainte. Simpla examinare a termenilor la care au recurs vechii greci de-a lungul istoriei lor pentru a denumi „statuia", arată că ceea ce Benveniste numeşte „noțiunea de reprezentare figurată" nu este un simplu dat imediat,«care ar fi definit pentru totdeauna. Noțiunea de reprezentare figurată nu există în sine; nici univocă, nici permanentă, ea constituie ceea ce am putea numi o categorie istorică. Ea este o construcție care se elaborează, şi se elaborează cu greu, pe căi extrem de diverse, în diferitele civilizații.
Există, în Grecia antică, vreo cincisprezece termeni desemnînd „idolul divin", în formele multiple pe care acesta le-a putut căpăta. De exemplu, o formă neiconică precum o piatră brută, *baitulos,* nişte bîrne, *dokana,* un stîlp, *kion, herma,* o stelă funerară. Sau o întruchipare teriomorfă, monstruoasă precum gorgona, sfinxul, harpiile. Dar poate fi şi o figură antropomorfă, cu toată diversitatea sa de tipuri, de la micul idol arhaic din lemn, cioplit grosolan, cu brațele şi picioarele lipite de trup, precum *bretas-vl, palladion-ul,* pînă la acei *kouroi* şi *korai* arhaici. în sfîrşit, mai rămîne marea statuie de cult, ale cărei denumiri sînt foarte diferite: ea poate fi numită *hedos* sau *agalma.* la fel de bine ca şi *eikon* şi *mimema,* care nu are acest sens precis înainte de secolul al V-lea. Dar, dintre toți aceşti termeni, în afară de ultimii doi, nu este nici unul care să aibă vreo legătură oarecare cu ideea de
405

asemănare, de imitație, de reprezentare figurată propriu-zisă.
De aceea, nu este suficient să se afirme că îndepărtatul arhaism grecesc şi-a creat un limbaj complet al formelor plastice, ci mai trebuie adăugat că el le-a imprimat o dezvoltare într-o direcție destul de

originală pentru a ajunge, pornind de la idolii ce funcţionează ca actualizări simbolice ale diverselor modalităţi ale divinului, la imaginea ca atare. Adică la imaginea concepută ca un artificiu imitativ ce reproduce, sub formă de simulare, aparenţa exterioară a lucrurilor reale.
La graniţa dintre secolele al V-lea şi al IV-lea, teoria *mimesis-ului,* a imitaţiei, schiţată la Xenofon şi elaborată în manieră sistematică de către Platon, marchează momentul în care, în cultura greacă, este cristalizată concepţia care va duce de la reprezentarea invizibilului la imitarea aparenţei. Categoria reprezentării figurate este acum bine conturată în trăsăturile sale specifice; în acelaşi timp, aceasta este legată de însemnatul element uman al *mimesis-u\m* - al imitaţiei - ce-i asigură fundamentul.
Simbolul prin care o putere a lumii de dincolo, adică o făptură esenţial invizibilă, este actualizată, personificată în lumea noastră, s-a transormat într-o imagine, rezultat al unei imitaţii dibace care, prin caracterul său de tehnică savantă şi de procedeu amăgitor, intră de acum înainte în categoria generală a „fictivului" - ceea ce noi numim artă. Din acest moment, imaginea aparţine sferei iluziei figurative în măsura în care ea iese din domeniul realităţilor religioase.

Idolul arhaic: xoanon-ul

Se pune atunci o întrebare. Atîta vreme cît imaginea nu a fost legată nemijlocit de acea însuşire proprie omului de a crea prin imitaţie opere care nu au altă realitate decît aparenţa lor, şi a căror existenţă rezidă numai în iluzie, care este statutul imaginii? Cum funcţionează ea? Care
406
este relaţia sa cu modelul pe care îl imită sau îl evocă?
Mă voi referi, în această expunere, cu precădere la arta statuară şi la rolul său în reprezentarea zeilor. Nu voi consacra decît numai cîteva cuvinte reprezentării morţilor, în ronde-bosse, în relief, pe stele funerare pictate sau gravate.
Chipul zeilor, chipul morţilor.
în ambele cazuri, este vorba de a face vizibile - locali-zîndu-le într-o formă precisă şi într-un spaţiu bine determinat - puteri ce aparţin invizibilului şi nu lumii pămîntene. A arăta invizibilul, a acorda un loc în universul nostru unor entităţi de dincolo: se poate spune că există, încă din pornire, în acţiunea figurativă, acea tentativă paradoxală de a înscrie absenţa într-o prezenţă, de a insera acel străin altceva provenit din altă dimensiune, în sfera noastră familiară. Oricare au fost avatarurile imaginii, poate că această miză rămîne, în mare măsură, mereu valabilă: a evoca absenţa prin prezenţă, un alt spaţiu prin cel existent.
Să începem cu zeii.
Mai întîi, o remarcă generală. Alături de mitul în care se amintesc legende, se narează povestiri, alături de ritualul în cadrul căruia se îndeplinesc secvenţe gestuale organizate, orice sistem religios implică şi o a treia latură: faptele figurative. Cu toate acestea, efigia religioasă nu tinde numai să evoce, în spiritul spectatorului care o priveşte, puterea sacră la care se referă, pe care o „reprezintă" uneori, aşa cum se întîmplă cu statuia antropomorfă, iar alteori o transpune în formă simbolică. Ambiţia sa, mult mai vastă, este o alta.
Ea doreşte să stabilească cu puterea sacră, prin ceea ce o reprezintă într-un mod sau într-altul, o adevărată comunicare, un contact autentic; ambiţia sa este de a face prezentă această putere *hic et nune,* spre a o pune la dispoziţia oamenilor, în formele rituale cuvenite.
Căutînd însă, prin faptele figurative, să arunce un fel de punte către divinitate, idolul trebuie totodată să marcheze, chiar prin efigie, distanţa faţă de lumea umană, să evidenţieze
407
caracterul incomensurabil al relaţiei dintre puterea sacră şi manifestările acesteia, ce apar mereu neadecvate şi incomplete în viziunea muritorilor. A stabili cu lumea de dincolo un contact real, a-l actualiza, a-l face prezent şi prin aceasta a aparţine divinităţii - dar, în acelaşi timp, a sublinia caracterul inaccesibil, misterios, fundamental diferit şi străin al acesteia, iată care este tensiunea necesară ce trebuie instaurată, în cadrul gîndirii religioase, de către orice formă figurativă.
Spre a ilustra această viziune prea generală, voi lua drept exemplu un anumite gen de idoli divini ai lumii greceşti.
Pausanias semnalează, în numeroase rînduri, prezenţa, în sanctuare, a unei forme de idol pe care îl denumeşte prin termenul *xoanon.* Cuvîntul, de origine indo-europeană (contrar termenului *bretas,* a cărui accepţiune este mai recentă), este legat de verbul *Xeo,* a zgîria, a răzui, ce aparţine vocabularului prelucrării lemnului. *Xoanon-u* este un idol de lemn, cioplit mai mult sau mai puţin adînc, în formă de stîlp şi cu un aspect primitiv.

Pentru Pausanias, *xoana* implică un triplu caracter. Sînt idoli ce aparţin unui trecut imemorial. în ei, totul este arhaic: aspectul, cultul al căror obiect îl constituie, legendele referitoare la ei.
Acest „primitivism" al aşa-numitelor *xoana* produce în privitor un efect pronunţat „de straniu" pe care Pausanias îl subliniază folosind, referitor la ele, termenii de *atopos,* ce arată deosebirea lor faţă de imaginile de cult obişnuite, şi de *xenos,* straniu.
Primitivism, caracter straniu: la aceste două trăsături Pausanias mai adaugă o a treia care este strîns legată de primele. Prin aspectul lor abstract, derutant, nefigurativ, în sensul uzual, *xoana* implică ceva divin, *theion ti,* un fel de element supranatural.
Aceşti idoli arhaici care adesea, în practicarea cultului unui zeu, joacă un rol fundamental şi se referă direct la el - chiar dacă nu-l reprezintă în forma figurată consacrată -, după opinia

noastră nu sînt imagini. Nici din perspectiva originii lor, nici din aceea a funcţiilor lor, ei nu au depăşit limita dincolo de care se poate vorbi de imagini, *stricto sensu.*
Originea lor. Cei mai celebri trec drept a nu fi fost plăsmuiţi de mîna unui muritor. Fie că au fost fabricaţi de un zeu şi oferiţi în dar unuia dintre favoriţii acestuia, fie că au căzut din cer sau au fost aduşi de valurile mării, ei nu sînt lucrare omenească.
Forma lor. Dacă se poate vorbi de vreuna - pentru că o simplă bucată de lemn poate ţine loc de idol -, forma contează uneori mai puţin, pe planul valorii simbolice, decît materialul din care sînt făcuţi: o anumită specie de arbore sau chiar un arbore anume desemnat de zeu şi cu care acesta are o legătură specială. De altfel, efigia este cel mai adesea acoperită de veşminte ce o ascund de sus şi pînă jos.
Funcţiile. Idolul nu este făcut pentru a fi văzut. Cine îl priveşte îşi poate pierde minţile. De aceea, el este adesea închis într-un cufăraş, păstrat într-o clădire interzisă publicului. Totuşi, fără a fi vizibil, cum trebuie să fie o imagine, idolul nu este invizibil, asemenea unui zeu ce nu poate fi privit în faţă. El este prins în jocul ascunderii şi dezvăluirii. Cînd disimulat, cînd descoperit, *xoanon-ul* oscilează între cei doi poli ai „tăinuirii" şi „manifestării publice". „Viziunea" imaginii se produce de fiecare dată în raport cu o „ascundere" prealabilă ce îi dă adevărata sa semnificaţie, conferindu-i caracterul unui privilegiu rezervat anumitor persoane, în anumite momente şi în anumite condiţii. A vedea idolul, presupune o calitate religioasă specială şi este, în acelaşi timp, consacrarea acestui rang deosebit. Viziunea, precum misterele, capătă valoare iniţiatică. Cu alte cuvinte, contemplarea idolului sacru apare ca o „dezvăluire" a unei realităţi misterioase şi redutabile; vizibilul, în loc să fie modelul iniţial ce ar trebui imitat prin imagine, împrumută sensul unei revelaţii, preţioase şi rare, a unui invizibil ce constituie realitatea fundamentală.

i

Efigia şi acţiunea rituală

Dar idolul nu este numai inclus în acest joc al ascunderii şi dezvăluirii. El este strîns legat de operaţiunile rituale exercitate asupra sa. Este îmbrăcat şi dezbrăcat; spălat ritual; este dus, pentru a fi scăldat, la un fluviu sau la mare; i se aduc ţesături, voaluri. Este plimbat pe afară şi readus în lăcaşul său, unde este uneori imobilizat prin legături simbolice, fire de lînă sau lanţuri de aur. Aceasta pentru că el apare, în închipuirea adoratorilor, ca mobil. Chiar dacă nu are picioare, sau dacă membrele sale rămîn lipite, el este susceptibil de a scăpa, de a evada dintr-un loc, spre a fugi în altă parte şi a bîntui un alt lăcaş, unde va aduce toate privilegiile şi puterile cu care este investit.
Efigia plastică, la nivelul *xoanon-ului,* nu se poate niciodată separa complet de acţiunea rituală: idolul este făcut *pentru* a fi arătat şi ascuns, plimbat şi imobilizat, îmbrăcat şi dezbrăcat, spălat. Ea are nevoie de ritual pentru a reprezenta puterea şi acţiunea divină. Incapabil încă, în forma sa nemişcată şi rigidă, de a exprima mişcarea în alt mod decît prin a fi el însuşi mişcat şi deplasat, idolul traduce şi acţiunea zeului pe care o animă şi o mimează simbolic. De aceea, *xoanon-u* apare mereu în centrul unui ciclu de sărbători organizate în jurul său şi formînd, împreună cu el, un sistem simbolic coerent ale cărui elemente - semnul plastic şi acţiunile rituale - sînt solidare şi îşi corespund. Nu se poate pune problema unei eficacităţi a *xoanon-uM* în afara acestui sistem. Idolul transmite puterea zeului prin succesiunea ceremoniilor ce îl au ca obiect: el reprezintă acţiunea divină mimînd-o de-a lungul ritualului şi nu fixînd în spaţiu efigia acesteia.
Implicat în ritual, idolul nu şi-a cucerit, în forma sa plastică, o autonomie deplină. Dar el nu are nici un

statut comparabil cu cel al unui par, al unei bîrne, al unui stîlp sau al unui obelisc. A înlănţui un *xoanon* printr-o legătură mai mult sau mai puţin simbolică nu are aceeaşi valoare cu îngroparea în pămînt a unui par sau a unui stîlp. înlănţuirea implică o imagine
410
mobilă a cărei fugă este paralizată prin împiedicarea picioarelor cu un fir de lînă, cu o legătură vegetală sau, conform unui simbolism mai precis, cu lanţuri de aur. Ritualul nu fixează imaginea pe sol, astfel încît să creeze în spaţiu un centru de forţă religioasă. El tinde să asigure în permanenţă, unui grup social, păstrarea unui simbol cu valoare de talisman. Idolul nu este ataşat în mod special de un anume spaţiu pe pămînt, el nu localizează o putere divină. Dimpotrivă, oriunde s-ar afla, el conferă celui care îl deţine în posesiunea sa privilegiul şi exclusivitatea anumitor puteri. El stabileşte cu divinitatea o relaţie „personală" ce va putea fi transmisă ereditar, şi va circula în familiile regale sau în acele *gene* religioase. Acest aspect al posesiunii idolului, complementar mobilităţii sale, se traduce prin faptul că el sălăşluieşte, cel puţin la origine, în taina unei locuinţe omeneşti: casa unui rege, a unei căpetenii sau a unui preot; în orice caz, o locuinţă privată, privilegiată, şi nu un loc public. Atunci cînd, în epoca cetăţii, templul, impersonal şi colectiv, va adăposti imaginea divină, va rămîne încă vie amintirea, pentru cele mai vechi *xoana,* a legăturii ce le uneşte cu o casă şi o dinastie anume. Astfel, în locuinţa lui Erehteu, la Atena, îşi are sediul *xoanon-ul* zeiţei Athena, iar *thalamos-ul* lui Semele, în palatul lui Cadmos din Teba, îl păstrează pe cel al lui Dionisos. în plină epocă clasică, se menţine obiceiul de a aşeza anumite imagini, cu caracter secret, în locuinţe private şi nu în templu. Preotul oferă ospitalitate statuii în propria-i casă, pe toată durata sacerdoţiului său. Luarea în grijă a imaginii consacră legătura personală care îl uneşte de acum înainte cu divinitatea. Idolul îndeplineşte astfel funcţia unui semn de învestitură. Din acest punct de vedere, va conta mai puţin dacă el are sau nu o formă umană. între *xoanon* şi anumite obiecte simbolice ce conferă posesorilor lor o însuşire religioasă specială, graniţa poate fi destul de vagă.
411

Efigii şi obiecte simbolice

Funcţia acestui gen de *sacra* constă mai curînd în a atesta şi a transmite puterile pe care divinitatea le acordă ca privilegii aleşilor săi, decît în a face cunoscută o „formă" divina publicului. Simbolul nu îl reprezintă pe zeu, conceput ca $_0$abstracţie în sine; el nu încearcă să informeze asupra naturii acestuia. El exprimă puterea divină în măsura în care este mîntuită şi utilizată de anumiţi indivizi, ca instrument al prestigiului social, ca mijloc de influenţare şi acţionare asupra altora.
Sceptrul lui Agamemnon prezintă aceste două trăsături, intim asociate, de simbol divin şi de obiect de învestitură. încărcat cu virtuţi eficace, el impune tăcerea în adunări, acordă deciziilor valoare executorie, face ca regele să fie recunoscut drept un vlăstar al lui Zeus. Ţinut în mîini şi transmis pe cale ereditară, el obiectivează oarecum puterea suveranităţii. Este un obiect sacru precum *xoanon-\x\:* făurit de Hefaistos, dăruit de Zeus lui Hermes şi trecînd succesiv de la Pelops la Atreu, Tieste, Agamemnon etc. El poate, de asemenea, la fel ca şi *xoanon-ul,* să funcţioneze ca „idol" al unui zeu. în Cheroneea, el face obiectul cultului principal, el îl reprezintă pe Zeus. Dar îşi păstrează vechile atribuţii de talisman al cărui privilegiu trebuie însuşit şi transmis. în fiecare an, un nou preot se însărcinează cu simbolul divin şi îl duce în casa sa pentru a-i aduce zilnic sacrificii. Rolul sceptrului din Cheroneea va fi jucat de o coroană pentru preotul lui Zeus Panamaros, de un trident la eteobutazi, de un scut în familia regală din Argos. Un scut sau, la fel de bine, un *xoanon.* La Argos, în cadrul ceremoniei Băii lui Pallas, *xoanon-ul* Athenei nu era plimbat singur. El era însoţit şi de scutul lui Diomede, „purtat" şi el în cortegiu. Intr-un context social în care puterile divine şi simbolurile ce le exprimă nu au încă un caracter de reală publicitate, ci rămîn proprietatea familiilor privilegiate, există o reciprocitate între idol şi obiectul simbolic, care îşi asumă o funcţie similară.
412
Două întîmplări, al căror paralelism subliniază această $_{na}$logie dintre *xoanon* şi *sacra,* ne permit să surprindem momentul istoriei sociale în care se trece de la cultul privat la cultul public, şi care transformă idolul, obiect de învestitură,-talisman familial mai mult sau mai puţin secret, în imaginea impersonală a unei divinităţi concepută pentru a fi văzută. Prima ne este relatată de Herodot. La Gela, într-o perioadă de tulburări, oraşul este dezbinat. O parte din locuitori se revoltă şi se stabileşte pe o înălţime de unde ameninţă restul comunităţii. Un anume Telines se hotărăşte atunci să-i înfrunte pe rebeli fără alte arme decît anumite *sacra* pe care le deţine în proprietatea sa. Avînd încredere în puterea lor supranaturală, el se duce înaintea răsculaţilor, linişteşte conflictul, şi îi aduce înapoi la Gela, în

mijlocul concordiei şi ordinii sociale regăsite. El nu a cerut, pentru fapta sa, decît o singură răsplată: de acum înainte, urmaşii săi vor asigura, ca hierofanţi, cultul Zeiţelor Infernale. Or, acele *sacra* de care el s-a servit aparţineau tocmai ritualului acestor zeiţe. Nu înseamnă oare că, începînd cu această dată, cultul a devenit public, că a fost adoptat în calitate de cult oficial al Cetăţii? Herodot arăta, e adevărat, că ignoră modul în care Telines pusese mîna pe *sacra,* dacă el le primise sau şi le însuşise singur. Dar Scoliastul, la cea de-a doua *Pitică* a lui Pindar, precizează că acest cult fusese adus de la Triopion, de către strămoşii lui Telines, la întemeierea oraşului Gela, ca un cult familial şi că nu fusese instituit drept cult public decît mai tîrziu. Vom regăsi aceleaşi teme în a doua întîmplare, ce se referă direct la *xoanon-u*\ Athenei de la Argos: revolta populară, potolirea tulburărilor nu prin violenţă, ci prin virtuţile unor *sacra,* talismane cu valoare atît politică cît şi religioasă, proprietatea anumitor familii şi care devin, printr-un fel de compromis, ţinta cultului public în noua ordine socială a cetăţii. Obiceiul purtării în procesiune a scutului lui Diomede, povesteşte Calimah, este un rit foarte vechi, instituit de Eumedes, preotul „favorit" al zeiţei Athena. Şi iată în ce împrejurare: poporul revoltîndu-se, Eumedes scapă de la moarte

413

prin acelaşi procedeu folosit de Telines: el ia cu sine, în fug$_a$ sa, imaginea sacră, *palladion-ul* şi desigur, şi scutul, obiect al învestiturii regale; el le aşază pe o pantă stîncoasă. Calimah nu relatează urmarea. Aceasta poate fi însă imaginată: Eumedes întemeiază ritul care va face ca întreg oraşul, cu toţi cetăţenii săi, să beneficieze de această „favoare" pe care Athena nu o rezerva odinioară decît „protejatului său". Dar, în cultul public, valoarea vechilor *sacra* private se transformă şi se continuă totodată. încetînd de a mai încarna privilegiul unei familii sau al unui grup închis, idolul îşi va pierde valoarea de talisman mai mult sau mai puţin secret, pentru a căpăta semnificaţie şi structură de imagine. Din această perspectivă, apariţia templului şi instituirea unui cult public nu marchează doar o cotitură în istoria socială: epoca Cetăţii; ele implică configurarea unei noi forme de reprezentare a zeilor, a unei mutaţii în natura simbolului divin.

Imaginea, templul, caracterul public

Mai mult decît un loc de cult unde se adună credincioşii, templul grec este o locuinţă: zeul o ocupă, dar ea nu mai are nici un aspect privat. în loc să se închidă, precum *oikos-u*\ uman, în jurul unui interior familial, casa divină este orientată către exterior, este întoarsă către public. în palatul uman, fresca decora interiorul sălii; în templu, friza sculptată, aşezată pe faţadă, se oferă ochilor privitorului care se uită la ea din afară. Zeul îşi are reşedinţa în intimitatea edificiului. Dar el este un zeu care aparţine acum întregii Cetăţi: aceasta i-a clădit casa, separînd-o de locuinţele oamenilor şi cedîndu-i Acropola pentru a se stabili în oraşul de jos. întrucît zeul este public, interiorul templului este la fel de impersonal ca şi exteriorul. încetînd de a mai fi semnul unui privilegiu pentru cel în a cărui casă locuieşte, zeul îşi revelează prezenţa în mod vizibil în ochii tuturora: sub privirile Cetăţii, el devine formă şi spectacol.

414

Apariţia marii statui de cult nu poate fi concepută decît în cadrul templului, cu dublul său caracter de locuinţă rezervată zeului şi de spaţiu pe deplin socializat. Construit de cetate, templul este consacrat zeului ca o reşedinţă a acestuia. El este numit *naos,* locuinţă, *hedos,* sediu al divinităţii. Chiar cuvîntul *hedos* desemnează şi marea statuie sacră: prin imaginea acesteia, divinitatea vine să locuiască în casa sa. între templu şi statuie există o reciprocitate completă. Templul - făcut pentru a adăposti statuia zeului; iar statuia - pentru a exterioriza prin spectacol prezenţa zeului în intimitatea locuinţei sale.

- Ca şi templul, imaginea capătă un caracter pe deplin public. S-ar putea spune despre statuie că, acum, întregul său *„esse"* constă într-un *„percipt*, toată „fiinţa" sa constă în a fi „zărită". Ea nu mai are altă realitate în afara aparenţei sale, nici altă funcţie rituală decît aceea de a fi văzută. Adăpostită în templu, unde e reşedinţa zeului, ea nu mai este plimbată. Expresivă prin forma sa, ea nu mai are nevoie să fie îmbrăcată, purtată în procesiuni, scăldată... Nu i se mai cere să opereze în lume ca o forţă eficientă, ci să acţioneze asupra privitorului, să traducă pentru el, într-o modalitate vizibilă, prezenţa invizibilă a zeului şi să-i comunice o învăţătură despre divinitate. Statuia este o „reprezentare" într-un sens cu totul nou. Eliberat de ritual şi plasat sub privirea impersonală a Cetăţii, simbolul divin s-a transformat într-o „imagine" a zeului.

Imaginea trupului

Această degajare a imaginii are loc prin descoperirea corpului uman şi cucerirea progresivă a formei

acestuia. Sensul acestor afirmaţii trebuie însă precizat. Nu este vorba, desigur, de corpul uman ca realitate organică şi fiziologică, servind drept suport el eului. Dacă simbolistica religioasă se orientează către corpul uman şi reproduce aparenţa, aceasta se datorează faptului că ea vede în el anumite aspecte divine. Problema se pune
415
atunci în modul următor. în cazul *xoanon-ului,* aspectul uman încă nu era resimţit ca esenţial, iar forma corpului nu era nici ea bine configurată. De ce atunci, cînd marea artă statuară va dori să transpună diviniatea într-o formă vizibilă tuturora, îi Va conferi, în mod sistematic şi exclusiv, aparenţa corpului uman? Şi care sînt, pentru gîndirea religioasă, sensul şi amploarea acestei valorificări a figurii umane ce apare ca singura adecvată pentru reprezentarea divinităţii?
Jean Cuisenier a evocat interpretarea propusă de Hegel acestui antropomorfism a imaginilor divine în religia greacă clasică. Dar ar mai trebui să ne lămurim asupra semnificaţiei exacte a termenului de antropomorfism. Vrea el oare să spună că în viziunea grecilor zeii erau concepuţi şi reprezentaţi după imaginea oamenilor? Eu consider mai degrabă că, dimpotrivă, corpul uman, atunci cînd este în floarea tinereţii, le apărea ca o imagine sau un reflex al divinităţii.
Exerciţiile atletice au contribuit probabil în mare măsură la această valorificare a corpului uman. Nuditatea este deja un fapt important: în Grecia, primele statui masculine sînt nuduri, precum atletul de pe stadion sau de la palestră. Dar elementul esenţial ţine de dublul caracter al Jocurilor, atît spectacol cît şi sărbătoare religioasă. Spectacolul naţional, s-ar putea spune, care asociază şi opune diversele oraşe într-o mare competiţie publică. Fiecare cetate este angajată în această luptă în care învingătorul o reprezintă. Dar şi sărbătoare religioasă: concursurile sînt ceremonii sacre. în religia cetăţii şi în această religie panelenică la formarea căreia contribuie şi Jocurile ocupînd un loc de prim plan, s-a pierdut, desigur, amintirea funcţiilor rituale originare ale *agon-ului.* însă întrecerea îşi păstrează valoarea sa de probă: în sensul propriu al termenului, victoria îl *consacră* pe învingător. Ea îi conferă aureola unui prestigiu sacru. în această formă de scenariu ritual, care este concursul, triumful atletului - după cum se vede la Pindar -evocă şi prelungeşte fapta săvîrşită de eroi şi de zei: el ridică omul pe planul divinului. Iar calităţile fizice - tinereţe, forţă,
416
piditate, îndemînare, agilitate, frumuseţe -, de care dă dovadă âtrul în cursul *agon-ului* şi care sînt reprezentate în ochii
vig
ublicului de trupul său gol, sînt de fapt valori eminamente
religioase.
Dar concursurile nu pun la încercare numai calităţile fizice. Se mai afirmă şi alte aspecte ale corpului pe care Jocurile le prezintă publicului într-o lumină religioasă. Atunci cînd, la pelos, după cum spune Imnul homeric către Apolo, ionienii se dedau luptelor, dansului şi cîntecelor, atunci cînd ei serbează Jocurile, „cine ar veni de departe i-ar crede nemuritori şi veşnic tineri", văzîndu-i atît de graţioşi..." Farmecul, *charis:* din frumuseţea corpului uman, ca un reflex într-o oglindă, transpare dintr-o dată o însuşire divină care este opusă sacrului monstruos. Modelată în marmură, în bronz sau în aur, imaginea corpului uman trebuie, la rîndul său, să exprime *charis-ul:* strălucirea, luminozitatea, iradierea unei tinereţi veşnice.
Grimasa oribilă a Gorgonei simbolizează puterile spaimei, haosului şi morţii. La polul opus, dar într-un mod tot atît de convenţional ca rînjetul măştii, se află surîsul de pe chipul uman, care transpune *charis-ul,* strălucirea conferită de divinitate, în această lume, corpului omenesc, atunci cînd, aflat în floarea tinereţii, el reflectă natura celor numiţi Preafericiţi, aşa cum se spune despre „surîzătoarea" Afrodita.
La Lesbos, un consurs public consacra această valoare religioasă a frumuseţii corporale: cu prilejul serbării numite *Callisteia,* a premiului frumuseţii, erau alese şapte dintre cele mai frumoase fete şi grupate într-un cor, asemeni celor Şapte Muze, devenind obiectul unui cult în acelaşi oraş. în acelaşi mod, olimpicul Filip din Crotona, cel mai frumos dintre grecii timpului său, după cum ne spune Herodot, a fost glorificat ca erou după moarte de către locuitorii din Segeste din pricina frumuseţii sale, aşa cum s-a întîmplat şi cu alţi atleţi pentru forţa sau statura lor.
Ceea ce noi numim calităţi fizice pot, deci, apărea în conştiinţa religioasă a grecului antic ca nişte „valori" ce îl depăşesc
417

pe om, ca nişte „puteri" de origine divină. în existenţa umană ele nu au decît o realitate precară şi nestatornică; ele sînt mar-' cate de pecetea efemerului. Numai zeii, singuri, le posedă în plenitudinea lor ca pe bunuri permanente, inseparabile de natura lor.
Talia, surîsul, frumuseţea formelor corporale ale unui *Kouros* sau ale unei *Kore,* mişcarea pe care ele o sugerează, exprimă aceste puteri ale vieţi; o viaţă mereu prezentă, mereu palpifînd. Imaginea zeilor consacrată de statuia antropomorfă este aceea a „Nemuritorilor", a Preafericiţilor, acelor „veşnic tineri": cei care, în puritatea existenţei lor, sînt pe deplin străini decăderii, putrezirii, morţii.

Imaginea mortului

Apare însă o întrebare. Prin intermediul figurii umane, statuia arhaică traduce acest ansamblu de „valori" care, în plenitudinea lor, nu aparţin decît divinităţii. Atunci cînd acestea strălucesc pe trupul muritorilor, ele sînt doar un palid reflex şi se înţelege că aceeaşi imagine, în cazul unui *Kouros* votiv, îl poate reprezenta pe zeul însuşi sau pe personajul uman ce s-a revelat prin izbînda sa la Jocuri sau prin altă consacrare „ca egal al zeilor". Dar atunci, cum se explică faptul că acelaşi *Kouros,* înfăţişat pe un mormînt, în relief sau gravat pe stelă, poate avea o funcţie funerară şi reprezenta un decedat? M-am explicat îndelung asupra acestui subiect în diverse articole şi studii consacrate raportului dintre figura funerară arhaică şi „moartea frumoasă", *kalos thanatos.* Aceasta asigură o glorie nepieritoare tînărului războinic căzut pe cîmpul de luptă în floarea vîrstei, păstrîndu-i amintirea mereu vie în memoria generaţiilor următoare: numele său, faptele sale, cariera vieţii sale, sfîrşitul eroic ce i-a consacrat pe veşnicie statutul de mort frumos, de bărbat exemplar, *agathos aner,* pe deplin desăvîrşit. Cîteva cuvinte vor fi deci suficiente pentru a aminti esenţialul^ concluziilor noastre.
418
pînă la sfîrşitul secolului al VIMea se menţine în Atica un tip de stelă extrem de apropiată de aceea descrisă de epopeea homerică: o piatră, mai mult sau mai puţin dreptunghiulară, turcind locul mormîntului. Această piatră are deja o funcţie memorială; imobilitatea sa, permanenţa, verticalitatea sa îl evocă pe defunctul ale cărui rămăşiţe se odihnesc sub pămînt, arătînd că, în ciuda decesului său, a absenţei sale, el va rămîrie mereu prezent în memoria oamenilor. în cursul secolului al VI-lea, într-un context totodată civic şi aristocratic, se dezvoltă diversele tipuri de stele figurative şi seria acelor *kouroi* funerari. Moartea nu mai este evocată prin piatra necioplită, lipsită de inscripţie, ci prin frumuseţea vizibilă a unei forme corporale pe care piatra o eternizează o dată cu numele, aşa cum l-a surprins moartea pe tînărul erou admirat de toţi, pentru că în el, fie şi mort, „totul este perfect, totul este frumos", după cum spun Homer şi Tirteu.
Figura de pe stelă, sau *kouros-ul* funerar, se ridică deasupra mormîntului, „înlocuind" ceea ce era, făcea, ^reprezenta persoana respectivă în viaţă. „în locul", *antL* înseamnă în acelaşi timp că imaginea s-a substituit persoanei ca „echivalentul" său şi că ea face oarecum acelaşi lucru pe care îl făcea aceasta în timpul vieţii (cf. pe stela lui Amfarete, de la sfîrşitul secolului al V-lea, figurează inscripţia: „Aici se odihneşte copilul drag al fetei mele, acela pe care îl ţineam pe genunchii mei pe cînd priveam în viaţă lumina soarelui; iar acum, cînd sîntem morţi amîndoi, îl mai ţin încă"). Imaginea posedă deci frumuseţea şi meritele decedatului; dar ea le transpune într-un nou mod de viaţă, diferit de cel vechi, adică în acel statut al mortului pe care l-a căpătat cel dispărut pentru totdeauna de la lumina soarelui. „M-am stabilit aici, în marmură de Păros, în locul unei femei, *and gunaikos;* în memoria lui Bitte; jalea mamei sale", proclamă o inscripţie funerară de la Amorgos, de la mijlocul secolului al V-lea. „în locul unei femei", această formulă arată, însă, în toate variantele sale, că persoana substituită este văzută numai prin calităţile sale. „în numele
419
tinereţii şi frumuseţii" Dionisiei, soţul acesteia îi împodobeşte monumentul funerar; „în numele caracterului său nobil" soţul Aspasiei a ridicat, pentru această femeie exemplară *(esthle),* un *mnema;* „în numele virtuţii şi înţelepciunii" lui Xenofantos, tatăl acestuia Cleobul a ridicat un *sema.*
în reprezentarea figurată a mortului, frumuseţea imaginii o echivalează şi o prelungeşte pe aceea a defunctului. „Mama ta a înălţat pe acest mormînt de marmură o tînără fecioară care are statura şi frumuseţea ta, Thersis", putem citi într-o epigramă funerară din *Antologia palatină.* O stelă de la Atena, ce străjuieşte mormîntul unui tînăr, recomandă trecătorului să deplîngă faptul că băiatul a murit deşi era. atît de frumos, *hds kalos 6n ethane.* Această frumuseţe tînără secerată de moarte înainte de a se ofili, este eternizată de monument spre a fi contemplată de-a lungul timpurilor. Pe o *hore* de la mijlocul secolului al Vl-lea, operă a lui Faidimos, se poate citi „el (tatăl) m-a înălţat, ca *sema* al fiicei sale File, frumos la vedere"; iar pe o inscripţie din Tasos, de la sfîrşitul secolului al Vl-lea: „Frumos

este acest *mnema* ridicat pentru defuncta Leorete de către tatăl său, căci nu o vom mai revedea niciodată".
Pentru ca imaginea să capete semnifiacţia psihologică a unei c6pii ce imită un model şi oferă privitorului iluzia realităţii, va trebui ca figura umană să înceteze a mai reprezenta aceste valori religioase şi să devină ea însăşi, prin aspectul său, modelul de reprodus. întreaga dezvoltare a tehnicii sculptorilor îi orienta în această direcţie. Dar noua formă a limbajului plastic punea în discuţie vechiul sistem figurativ. Degajînd aspectul pur uman al corpului, sculptura deschidea o fază de criză pentru imaginea sacră. De aceea, chiar progresele artei statuare aveau să provoace o reacţie de suspiciune, a cărei mărturie o găsim în opera lui Platon: nostalgia vechilor simboluri divine, ataşamentul faţă de formele cele mai tradiţionale de reprezentare a zeului, reticenţe în privinţa oricărei înfăţişări figurative a divinităţii. Imaginea, încetînd să mai încarneze invizibilul, lumea de dincolo, divinul, nu poate constitui în imitare a

aparenţei, fără a suscita nelinişti şi critici.
Mai trebuie amintit, în ceea ce priveşte statutul şi destinul imaginii în Occident, că în secolul al IlI-lea al erei noastre, piotin marchează începutul acelei orientări prin care imaginea,' în loc să fie definită ca imitaţie a aparenţei, va fi interpretată filosofic şi teologic şi tratată plastic, ca expresie a esenţei. Din nou şi pentru încă multă vreme imaginea va avea drept menire să reprezinte invizibilul.
NOTE
1. *Image et signification,* Rencontres de l'âcole du Louvre, Paris, La Documentation franşaise, 1983, pp. 25-37.

Categoria persoanei în religie

Aspecte ale cultului persoanei în religia greacă[1]

Numim marile divinităţi ale panteonului grec „zei personali". Această formulare nu pare să fi întîmpinat obiecţii. Ea implică însă faptul că vechii greci au conceput persoana în sensul în care o înţelegem noi astăzi, şi că ei au organizat, în jurul acesteia, integral sau parţial experienţa lor religioasă. Una din trăsăturile caracteristice ale religiei greceşti este atribuirea unui chip individualizat şi pe deplin uman puterilor lumii de dincolo. Pot fi însă considerate ele totuşi „persoane", iar legăturile ce le apropie - în cadrul cultului - de adoratori, au luat oare forma unor raporturi „personale"? Este oare lumea divină constituită, pentru grecul antic, din personaje neobişnuite şi unice, definite pe deplin de viaţa lor spirituală, din indivizi cu o dimensiune existenţială pur interioară, ce se manifestă ca centre şi izvoare ale acţiunii, ca agenţi responsabili? Pe scurt, ne întrebăm în ce măsură individualizarea şi umanizarea puterilor supranaturale se referă la categoria persoanei -, care aspecte ale eului, ale omului interior, au fost definite şi formate de religia greacă şi care sînt cele ignorate de aceasta.
La nivelul cultului public şi al religiei cetăţii, răspunsul vine de la-sine. Pe acest plan, viaţa religioasă apare integrată în viaţa socială şi politică din care constituie un aspect. între funcţia sacerdotală şi magistratură sînt mai puţine diferenţe sau opoziţii, decît echivalenţe şi reciprocităţi: funcţia sacerdotală este o

magistratură; orice magistratură implică un aspect religios. între zei şi cetate, între calităţile religioase şi virtuţile civice, nn găsim nici un fel de ruptură sau discontinuitate. Impietatea *(uatfitia.)* este un păcat faţă de zei, dar şi un prejudiciu adus grupului social, un delict împotriva cetăţii. în acest context individul stabileşte propria sa relaţie cu divinitatea, prjn apartenenţa sa la o comunitate. Agentul religios acţionează ca reprezentant al unui grup, în numele şi din interiorul acestuia. Legătura credinciosului cu zeul implică mereu o mediere socială. Ea nu pune direct în relaţie doi subiecţi personali, ci exprimă raportul care uneşte un zeu cu un grup uman - o anumită casă, un anumit oraş, un anumit gen de activitate, un anumit loc de pe teritoriu. Izgonit de lîngă altarele casnice, exclus din templele oraşului său, exilat de pe pămîntul patriei sale, individul se află rupt de lumea divină. El îşi pierde atît eul social, cît şi esenţa religioasă; el nu mai reprezintă nimic. Pentru a-şi regăsi statutul de om, el va trebui să se prezinte în postură de implorator la alte altare, să se aşeze lîngâ vatra altor case şi, integrîndu-se astfej unor noi grupuri, să restabilească, prin participarea sa la cultul acestora, legăturile sale profunde cu realitatea divină.
Această formă de religie politică este prea cunoscută pentru a mai fi necesar să insistăm asupra ei. Ea

nu epuizează însă experienţa religioasă a vechilor greci. Acestui aspect, atît de puternic marcat, de integrare socială a unui cult civic a cărui funcţie este sacralizarea ordinii umane şi naturale şi integrarea indivizilor în ea, i se opune un aspect invers, complementar primului şi despre care se poate spune în mare că este exprimat prin cultul dionisiac. Este semnificativ faptul că acest cult dionisiac se adresează de preferinţă celor care nu se pot încadra pe deplin în organizarea instituţională a *Polis-ului.* Cultul dionisiac este în primul rînd o preocupare a femeilor[2]. Femeile, ca atare, sînt excluse din viaţa politică. însuşirea religioasă ce le califică, în calitate de *Bacchai,* să joace un rol major în religia dionisiacă, este reversul acelei inferiorităţi ce le
426
caracterizează pe un alt plan şi care le interzice să participe -pe picior de egalitate cu bărbaţii - la conducerea treburilor cetăţii- Şi sclavii îşi găsesc, de asemenea, în cultul lui Dionysos un loc care le este de obicei refuzat[3]. în sfîrşit, chiar termenii de thyasii şi orgeoni, ce desemnează confreriile de adepţi; asociate în orgii, păstrează amintirea grupurilor cîmpeneşti, în raport cu dema primitivă. Opunîndu-se acelor *gene* nobiliare ce trăiesc în oraş şi controlează Statul, ele vor trebui să lupte cu îndîrjire pentru a fi admise în fratriile epocii istorice[4]. Curentul religios dionisiac a oferit, deci, încă din vechime, un cadru favorabil grupării celor care se aflau Ia marginea ordinii sociale recunoscute. Anumite epitete de cult ale zeului precum *Eleutherios, Lysios* demonstrează această împletire a elementului social cu cel religios în aceeaşi aspiraţie către libertate şi eliberare. Ceea ce aduce de fapt cultul dionisiac adepţilor săi - chiar fiind controlat de Stat, aşa cum va fi în epoca clasică -este o experienţă religioasă opusă cultului oficial: nu sacralizarea unei ordini în care individul trebuie să se integreze, ci depăşirea acestei ordini, eliberarea din constrîngerile pe care aceasta le presupune în anumite privinţe. Căutarea unei dezrădăcinări radicale, departe de viaţa cotidiană, de ocupaţiile obişnuite, de servitutile impuse; efortul pentru abolirea tuturor limitelor şi demolarea tuturor barierelor ce definesc lumea organizată: dintre om şi zeu, dintre natural şi supranatural, dintre uman, animal, vegetal; depăşirea convenţiilor sociale şi a frontierelor propriului eu. Cultul civic era legat de un ideal de *ooxppoovitri,* alcătuit din autocontrol, stăpînire de sine, fiecare individ situîndu-se la locul său între limitele admise. Cultul dionisiac apare, dimpotrivă, ca un cult al delirului şi al nebuniei: nebunie divină, posedare de către zeu. Prin această *navia,* omul se eliberează de ordinea ce constituia, din perspectiva-religiei oficiale, domeniul propriu al sacrului, *hieron-u*\. Văzută prin experienţa extazului şi entuziasmului, această ordine se dezvăluie ca o simplă iluzie, fără valoare religioasă. Adeptul încearcă acum să ajungă, prin contactul nemijlocit cu divini-
427
tatea, la o altă stare, de sfinţenie şi puritate totală, ce poartă numele de *oaioq,* consacrarea completă - în sensul propriu-eliberarea faţă de sacru[5].

Este oare această fuziune cu zeul o comuniune personală? Desigur nu. Ea nu este obţinută în singurătate, prin meditaţie, rugăciune, dialogul cu un zeu interior, ci în grup, în şi prin thyasă, datorită unor tehnici de frenezie colectivă ce implică dansuri, salturi, cîntece şi strigăte, rătăciri fără ţel care-l aruncă pe om în plină natură sălbatică. De altfel, a fi posedat de un zeu nu înseamnă o comunicare cu acesta[6]. Zeul care în excitaţia paroxistică pune stăpînire dintr-o dată pe tine, te deposedează de tine însuţi, te „încalecă", rămîne pînă şi în această relaţie inaccesibil şi străin. Dionysos este un maestru al magiei şi al iluziei: zeu al seducţiei ce derutează şi tulbură, niciodată prezent acolo unde pare a se afla, zeu cu adevărat insesizabil, singurul, după cum s-a spus, dintre toate divinităţile greceşti ce nu poate fi cuprins într-o formă, nici circumscris într-o definiţie, pentru că el reprezintă, în interiorul omului şi în natură, acel atît de divers Altceva[7].

Aşadar, nu în cultul dionisiac trebuie căutată o formă de relaţie „personală" între om şi zeu. în schimb, cultele misterelor ar putea să ofere mai mult investigaţiei noastre. în cadrul lor, viaţa religioasă s-a putut individualiza. Un mister constituie o comunitate, nu socială, ci spirituală, la care participă fiecare de bunăvoie în virtutea liberei sale adeziuni şi independent de statutul său civic. Misterul se adresează individului ca atare; îi procură un privilegiu religios excepţional, îi dă conştiinţa unei alegeri care, smulgîndu-l dintre destinele comune, implică garanţia unei soarte mai bune în cealaltă lume. Nu este deci surprinzătoare constatarea că această comuniune cu zeul joacă un rol central în economia cultelor misterelor. Dar simbolismul ce exprimă această comuniune se referă, însă, nu atît la un schimb de afecţiune între doi subiecţi sau Ia o intimitate spirituală, ci la relaţii cu caracter social şi familial ce îl aduc pe iniţiat în postura de fiu, de copil adoptiv
428

sau de soţ al divinităţii. Traduc oare, aceste formule, într-un vocabular tradiţional, o legătură în realitate pur interioară? Este greu de crezut. Adopţiune, relaţie filială, unire sexuală cu zeul: aceste teme ne sînt cunoscute din legendele „regale". Ele servesc pentru a justifica prerogativele sacre ale anumitor familii şi pentru a întemeia puterile şi privilegiile religioase ale acestora - în special nemurirea fericită - pe o comuniune specială, pe nişte legături deosebite cu divinitatea. Această „favoare" divină, apanaj al anumitor *gene* nobiliare - dintre care unele, precum *Ewnolpizii* şi *Keryk-n* de la Eleusis vor avea monopolul administrării misterelor -, este pusă la dispoziţia publicului de cultele iniţiatice, ce efectuează astfel un fel de divulgare sau democratizare a ceea ce a fost odinioară avantajul exclusiv al unei aristocraţii religioase. De fapt, iniţierile nu par sâ fi presupus exerciţii spirituale, tehnici de asceză menite a-l transforma pe om în interiorul său. Ele acţionează în virtutea aproape automată a formulelor, a riturilor, a spectacolelor. Desigur, mystul trebuia să se simtă implicat personal în drama divină din care el mima unele părţi. El ne este descris profund tulburat, trecînd de la o stare de tensiune şi de angoasă la un sentiment de eliberare şi bucurie[8]. Nu întrezărim, însă, nici o învăţătură, nici o doctrină susceptibile a conferi acestei participări afective momentane suficientă coeziune, consistenţă şi durată pentru a o orienta către o religie a sufletului. De altfel, la fel ca şi cultul dionisiac, misterele nu manifestă un interes special pentru suflet; ele nu sînt preocupate să-i definească natura şi nici puterile[9]. O doctrină *apsyche-i,* legată de anumite tehnici spirituale, va fi elaborată în alte medii. Un bilanţ negativ aşadar, ce ar trebui însă nuanţat ţinînd seama de mărturiile literare, mai angajate în concret, precum aceea oferită de *Hipolit* al lui Euripide[10]. în devoţiunea exclusivă pe care tînărul o consacră în mod exclusiv lui Artemis există un element de afecţiune personală la care zeiţa răspunde la rîndul său. între divinitate şi adoratorul său s-au ţesut legături de prietenie, *(pChiet,* o intimitate pasionată, ojuXia, o relaţie

429

constantă, exprimată prin verbul *avvăvai.* Invizibilă cum sînt toţi zeii, Artemis nu este jnsă mai puţin prezentă alături <je Hipolit: el îi aude glasul, îi vorbeşte, aceasta îi răspunde. Dar poetul are grijă să sublinieze caracterul straniu şi insolit al acestui gen de raporturi cu divinitatea. Chiar familiaritatea sa faţă de o zeiţă face din Hipolit un caz aparte: „Singur între muritori, îi declară el lui Artemis, am privilegiul de a trăi alături de tine şi de a-ţi vorbi"[11]. Acest privilegiu nu este însă lipsit de primejdii. El implică în comportare şi în modul de viaţă un orgoliu ieşit din comun, ce nu poate fi văzut favorabil de grecul antic şi pe care Tezeu îl va asimila lesne cu excentricităţile sectatorilor lui Orfeu[12]. Hipolit se doreşte pur, dar de o puritate mai mult divină decît umană. Virtute prea orgolioasă şi prea încordată, ce consideră că poate respinge şi dispreţui o întreagă parte a naturii omeneşti[13]. O remarcă a lui Tezeu subliniază dimensiunea conflictului ce opune pietatea greacă obişnuită, inspiraţiei religioase a lui Hipolit. Aceasta nu înseamnă că prima a ignorat-o pe a doua. Sentimentul pietăţii a cunoscut inspiraţia, dar s-a ferit de ea ca de o tentaţie ce nu a putut fi satisfăcută decît în cadrul sectelor sau transpusă în filosofic în versul 1080, Tezeu îi reproşează fiului său că practică o ăa/cr/aig opusă pietăţii adevărate, care implică supunere faţă de ordinea tradiţională a valorilor, mai ales în cazul unui fiu ce-şi respectă părinţii. El observă, cu această" ocazie, că asceza excesivă şi forţată, instrument al intimităţii sale cu divinitatea după Hipolit, nu are în realitate alt scop decît cultul propriei persoane: *oavrov oefiav.* în atitudinea religioasă a fiului său, aspectul „personal" conţine pentru Tezeu un element de *hybris.* De fapt, tocmai această lipsă de măsură va trezi resentimentul Afroditei ofensate şi pedeapsa mîniei divine[14]. Oricît de familiar cu zeiţa a putut pretinde Hipolit că este, ultimul cuvînt al dramei este pentru menţinerea şi proclamarea distanţei dintre zei şi oameni. Hipolit este adus rănit şi sîngerînd; el vede deschizîndu-se înaintea sa porţile lui Hades. Deodată, Artemis apare lîngă el. Tînărul o recunoaşte,

430

angajează un ultim dialog cu ea, afectuos şi pasionat: „O, stăpînă, vezi tu starea mea jalnică?" Ce-i răspunde zeiţa? „Văd; dar ochilor mei le este oprit plînsul"[15]. *O'v difuq:* ar fi împotriva firii ca nişte ochi divini să plîngă pentru necazurile muritorilor. Curînd, zeiţa îl părăseşte pe Hipolit; ea îl abandonează în faţa morţii: ea nu are dreptul să-şi întineze privirea cu imaginea unui muribund sau a unui cadavru[16]. Astfel, în momentul în care Hipolit ar fi avut cea mai mare nevoie de a avea alături de sine o prezenţă divină, Artemis se îndepărtează, ea se retrage în acel univers divin care ignoră în totalitate realităţile prea omeneşti ale suferinţei, bolii şi morţii. Dacă există o intimitate, o comuniune cu zeul, acestea nu se pot situa pe planul destinului personal al individului, al statutului său de om. în clipa decisivă, nu Artemis, ci Tezeu - un Tezeu plin de remuşcări, dar iertat - va fi cel care îi va susţine

capul lui Hipolit şi îi va culege ultima suflare [n].
Exemplul lui Hipolit era privilegiat: el aducea mărturia legăturii directe, a intimității afectuoase care se pot instaura între o divinitate greacă şi adeptul său. Totuşi, chiar şi în acest caz, raporturile dintre om şi zeu ni s-au părut că se înscriau într-un cadru ce excludea încă dinainte anumite dimensiuni esențiale ale persoanei. Sîntem deci în situația de a ne pune întrebări asupra unei expresii ca „zei personali", atunci cînd este vorba de Grecia arhaică şi clasică. Panteonul grec s-a constituit într-o epocă în care gîndirea ignora opoziția dintre subiectul uman şi forța naturală, şi care nu elaborase încă noțiunea unei forme de existență pur spirituală, a unei dimensiuni interioare a omului[18]. Zeii elenici sînt Puteri, nu persoane. Gîndirea religioasă corespunde problemelor de organizare şi clasificare a Puterilor: ea distinge diversele tipuri de puteri supranaturale, cu dinamica lor proprie, modul lor de acțiune, domeniile lor, limitele lor. Ea are în vedere jocul complex al acestora: ierarhia, echilibrul, opoziția, complementaritatea. Nu-şi pune însă întrebări asupra aspectului lor personal sau impersonal[19]. Desigur, lumea divină nu este
431
alcătuită din forțe vagi şi anonime; ea cuprinde figuri bin conturate, fiecare cu numele său, starea sa civilă, atribute] sale, aventurile sale caracteristice. Dar acestea nu sînt elemente suficiente pentru ca universul zeilor să se constituie în subiecți izolați, în centre autonome de existență şi acțiune, în unități ontologice, în sensul conferit de noi cuvîntului „persoană", o putere divină nu are realmente o „existență în sine". Ea nu ființează decît prin rețeaua de relații ce o uneşte cu sistemul divin în ansamblul său. Iar în această rețea, divinitatea nu apare neapărat ca un subiect singular, ci şi ca un plural: fie-pluralitate nedefinită, fie multiplicitate enumerată. între aceste forme ce se exclud reciproc în viziunea noastră - o persoană nu poate exista la plural -, conştiința religioasă a grecului antic nu stabileşte o incompatibilitate radicală[20]. S-a observat adesea că pentru a desemna o putere divină, grecul antic trece fără dificultate, în aceeaşi frază, de la singular la plural şi invers[21]. în acelaşi mod, el şi-o va reprezenta pe Haris, ca divinitate singulară, dar şi pe Harite, ca o colectivitate indivizibilă, fără a face distincție între pluralitatea puterilor şi grupul tripartit în care fiecare divinitate se singularizează şi poartă numele său propriu. Chiar şi în cazul unor figuri dintre cele mai individualizate, precum Zeus sau Hera, unicitatea lor nu exclude referirea Ia un Zeus, sau o Hera dubli sau tripli[22]. După momente şi necesități, aceeaşi putere divină va fi văzută în unitatea sa, la singular, sau în multitudinea aspectelor sale, la plural. Diversele puteri supranaturale a căror serie alcătuieşte societatea divină în ansamblul său, pot fi percepute în formă singulară, 6 *deoț,* divinitatea, zeul, fără a fi vorba totuşi de monoteism. De altfel, cultul nu-l cunoaşte pe acel Zeus, personajul unic care ne este atît de familiar din mitologie, ci o întreagă serie de ipostaze ale lui Zeus, particularizate prin epitetul lor de cult, foarte diferite între ele în privința semnificației religioase, dar întruchipîndu-l totuşi pe Zeus într-un mod oarecare[23]. Rațiunea acestui paradox rezidă tocmai în faptul că un zeu exprimă aspectele şi modalitățile de acțiune ale Puterii, şi nu forme personale de existență. Din
432
erSpectiva puterii, opoziția dintre singular şi universal, dintre concret şi abstract, nu este funcțională[24]. Afrodita este *o* frumusețe, dar ea este în acelaşi timp *frumusețea* - am spune esența frumuseții -, adică acea putere prezentă în toate lucrurile frumoase şi care le conferă frumusețea. Rohde observase deja cj grecii nu au cunoscut unitatea persoanei divine, ci unitatea esenței divine, iar L. Schrnidt scria, cu îndreptățire, că: „Pentru cel care s-a născut grec şi se simte grec, ideea unei antiteze clare între unitate şi pluralitate este înlăturată atunci cînd este vorba de făpturi supranaturale. El concepe fără nici o dificultate unitatea de acțiune fără unitatea persoanei"[25].
Antropomorfismul zeului, la fel ca şi individualitatea sa, este înşelător. Şi acesta îşi are limitele sale extrem de precise[26]. O putere divină traduce întotdeauna în mod global aspectele cosmice, sociale, umane, încă nedisociate. Pentru un grec, Zeus este în relație cu diversele forme ale suveranității şi puterii asupra celorlalți; cu anumite atitudini şi comportamente umane: respectul față de imploratori şi străini sau față de pact, jurămînt şi căsătorie; el este în relație şi cu cerul, lumina, trăznetul, ploaia, piscurile munților, anumiți arbori. Aceste fenomene, atît de disparate pentru noi, se găsesc corelate în cadrul structurării operate de gîndirea religioasă, în calitatea lor de aspecte multiple ale aceleiaşi divinități. Reprezentarea zeului într-o formă pur umană nu modifică acest element fundamental. Ea constituie un fapt de simbolistică religioasă ce trebuie situat şi interpretat cu exactitate. Idolul nu este un portret al zeului: zeii nu au trup. Ei sînt, prin esența lor, invizibili, aflîndu-se mereu dincolo de formele prin care se manifestă sau prin care sînt prezentați în templu. Raportul dintre divinitate şi

simbolul său de cult - fie că e antropomorf, zoomorf sau abstract - nu are nimic de-a face cu relația dintre trup şi eul personal. în Grecia, marea statuie antropomorfă de cult este de genul *kouros* sau *kore:* ea nu reprezintă un anumit personaj, o individualitate divină sau umană, ci un tip impersonal, Efebul, Fecioara. Ea configurează şi prezintă Forma corpului uman în general. în
433
această perspectivă, corpul nu apare ca fiind legat de un umjt eu, încarnînd, o anumită persoană. El este încărcat cu valon religioase, exprimînd anumite calități: frumusețe, farmec *(charis),* strălucire, tinerețe, sănătate, forță, viață, mişcare etc..., ce aparțin divinității şi pe care corpul omenesc le reflecta prin excelență atunci cînd e în floarea vîrstei şi e iluminat de o aură divină. Aşadar, problemele pe care le pune în Grecia antică reprezentarea antropomorfă a zeului rămîn, în esența lor exterioare domeniului persoanei.
în afara zeilor, mai există şi alte puteri supranaturale adorate de greci. în primul rînd, morții. în ce măsură însă cultul funerar are în vedere „persoana" celor defuncți? Are oare acesta drept funcție asigurarea permanenței, dincolo de moarte, a unei individualități umane văzută în singularitatea ei? Nicidecum[27]. Rolul său este cu totul altul: prin el se menține continuitatea grupului familial şi a cetății. în lumea de dincolo, mortul îşi pierde chipul, trăsăturile sale distinctive; el se contopeşte într-o masă nediferențiată care nu este reflexul a ceea ce a fost fiecare în timpul vieții sale, ci simbolizează un mod general de existență, opus vieții şi legat de ea, rezervorul de energie din care viața ne alimentează şi în care se pierde ciclic. în măsura în care cultul funerar se sprijină extrem de puțin pe o credință în nemurire, poate fi vorba de o nemurire oarecum impersonală. La Hesiod, calificativul ce caracterizează statutul morților în Hades, este *vâvvfîvoi:* cei fără nume[28].
Mai rămîn eroii. Ei formează, în epoca clasică, o categorie religioasă destul de bine definită ce se opune atît morților, cît şi zeilor. Spre deosebire de primii, eroul îşi păstrează în lumea de dincolo propriul nume, chipul său unic; individualitatea sa se evidențiază din masa anonimă a defuncților[29]. El se deosebeşte şi de zei prin aceea că el apare în spiritul grecilor ca un om cîndva viu care, consacrat prin moarte, a fost înălțat la un statut aproape divin. Individ „aparte", excepțional, supraomenesc, eroul trebuie însă să-şi asume şi condiția umană (el e confruntat cu greutățile, încercările grele şi limitele acesteia; el trebuie sâ
înfrunte suferințele şi moartea). Ceea ce îl defineşte, chiar în $_{ca}$drul destinului său uman, sînt faptele pe care a îndrăznit şi a reuşit să le îndeplinească: sînt vitejiile sale. Fapta eroică condensează toate virtuțile şi pericolele acțiunii umane; ea reprezintă oarecum fapta în stadiul exemplar: fapta care creează, inaugurează, inițiază (eroul civilizator, inventator, eroul fondator de cetăți sau dinastii, eroul inițiator); fapta care, în momentul decisiv, în condiții critice, asigură izbînda în bătălie, restabileşte ordinea amenințată (lupta împotriva monstrului); fapta prin care eroul, depăşindu-şi limitele proprii şi ignorînd toate interdicțiile obişnuite, transcende condiția umană şi, asemeni unui fluviu ce revine la izvoare, se alătură puterii divine (eroul profanator, coborîrea în Infern, înfrîngerea morții).
Se pare deci că vechii greci au exprimat, sub forma „eroicului", aspecte legate de acțiunea umană şi de includerea acesteia în ordinea lumii. De fapt, atunci cînd tragedia se naşte în Grecia şi în scurta sa perioadă de înflorire înainte de a dispărea, aceasta utilizează legendele eroilor pentru a prezenta anumite aspecte ale omului în cursul acțiunii sale, la răspîntia deciziilor, confruntat cu consecințele faptelor sale. Dar tragedia, chiar şi atunci cînd se inspiră din tradiția eroică, se situează pe un alt plan față de cultul şi miturile eroilor; ea le transformă în vederea propriei investigații: această analiză efectuată de omul grec, într-un moment al istoriei sale, asupra omului însuşi: locul său în fața destinului, responsabilitatea sa în raport cu fenomene a căror origine şi scop îl depăşesc, ambiguitatea tuturor valorilor propuse alegerii sale, necesitatea imperioasă a unei decizii. Dacă părăsim însă domeniul tragicului pentru a ne limita la planul propriu-zis religios care face obiectul studiului nostru, faptele eroice apar într-o lumină cu totul diferită. în cadrul cultului, individualitatea eroului se estompează sau dispare. Există eroi pe deplin anonimi şi care sînt evocați, precum cel de la Maraton, prin pămîntul ce le păstrează osemintele şi pe care ei se crede că îl protejează[30]. Sînt alții -
434
435
extrem de numeroşi - al căror cult le ignoră personalitatea individuală spre a nu mai vedea în ei decît funcția strict specializată pe care o patronează[31]. în mod paradoxal, Usener găseşte tocmai în categoria eroilor greci cele mai multe exemple pentru a-şi ilustra concepția asupra zeilor funcționali[32]: eroul Medic, Portar, Bucătar, Alungător de muşte, Purtător de chei, eroul Prînzului, al Bobului, al

Şofranului, eroul ce amestecă apa şi vinul, care macină grîul, păzeşte graniţele, protejează acoperişurile, sperie caii...
Cît despre legenda eroică, ea le-a conferit eroilor conturul lor de personaje individuale, făcînd din ei subiectul unor naraţiuni mai mult sau mai puţin coerente; dar faptele evocate de aceasta au valoare în sine şi pentru sine, independent oarecum de cel care le îndeplineşte. Naraţiunile nu se situează niciodată din perspectiva subiectului pentru a sublinia modul în care se pun problemele acţiunii în viziunea agentului: eroul nu trebuie să protejeze, să pregătească şi să prevadă domeniul temporal în care se va desfăşura o suită ordonată de fapte. Atunci cînd faptele se succed în serie, nu se poate spune nici măcar că ele se înlănţuie sau se coordonează într-o ordine definită. Fiecare încercare este închisă în ea însăşi, fără legătură cu cele anterioare pe care ea le repetă dar nu întocmai, şi fără legătură cu următoarele pe care nici nu le pregăteşte şi pentru care ea nu reprezintă condiţia prealabilă[33]. Cum ar putea fi răspunzător un erou de un succes pe care nu trebuie niciodată să-l cucerească sau să-l merite? Ceea ce caracterizează isprava eroică este gratuitatea sa[34]. Izvorul şi originea acţiunii, motivul triumfului nu se află în erou, ci în afara lui. El nu reuşeşte imposibilul pentru că e un erou. El este un erou pentru că a reuşit imposibilul. Fapta eroică nu este manifestarea unei virtuţiş personale, ci semnul unui har divin, al unei asistenţe suprana-j turale. Legenda eroică nu îl descrie pe om ca agent responsabil, în mijlocul acţiunilor sale, confruntat cu destinul său. Ea defineşte tipuri de fapte eroice, modele de probe grele, în care supravieţuieşte amintirea vechilor iniţieri, şi care stilizează, sub
436
formă de fapte umane exemplare, condiţiile ce permit obţinerea de învestituri religioase, de prerogative sociale excepţionale. Tema pe care o ilustrează miturile eroilor, este posibilitatea, în anumite condiţii, de a stabili o trecere între lumea oamenilor şi cea a zeilor, de a revela printr-o încercare prezenţa în propriul eu a divinităţii. Cazurile de atribuire a capacităţii eroice pe care le cunoaştem în epoca istorică sînt semnificative în această privinţă. Ele aduc mereu în scenă un individ posedat de Divinitate, transfigurat printr-o însuşire religioasă, mani-festîndu-şi acest *numen* fie prin calităţile sale, cel mai adesea fizice, fie în anumite împrejurări ale vieţii sau morţii sale. Un om va putea fi considerat erou pentru frumuseţea sa extraordinară, pentru talia sa uriaşă, pentru forţa supraomenească, pentru mulţimea crimelor săvîrşite, pentru dispariţia sa misterioasă sau pentru neajunsurile puse după moarte pe seama nălucii sale. Nimic din toate acestea nu aminteşte, nici pe departe, de persoană.
La capătul acestui studiu, este oare suficient că constatăm pur şi simplu o carenţă? Ar însemna să ignorăm o întreagă zonă a religiei greceşti care, deşi aberantă în unele privinţe, a jucat totuşi un rol decisiv la originile conceptului de persoană şi ale istoriei sale pentru omul occidental. La marginea religiei oficiale, în mediile sectelor, se elaborează, între secolele al Vl-lea şi al V-lea, o nouă concepţie asupra sufletului care va face carieră în gîndirea filosofică şi care pregăteşte, pentru a relua expresia lui Louis Gernet, perspective inedite ascensiunii spiritului uman[35]. Sufletul apare în om ca un element străin vieţii terestre, ca o făptură venită de altundeva şi exilată, înrudită cu divinitatea. Pentru a căpăta substanţă, experienţa unei dimensiuni pur interioare, a trebuit mai întîi să descopere, în interiorul omului, o forţă misterioasă şi supranaturală, sufletul - *daimon.* Magii, acele personaje atît de speciale al căror rol, la începuturile gîndirii filosofice, a fost subliniat, se vor deţinătorii unei puteri asupra sufletului demonic, ce le asigură dominaţia şi controlul acestuia. Prin practici ascetice şi
437
exerciţii de concentrare spirituală, legate poate de tehnici corporale, cu precădere de oprirea respiraţiei, ei pretind că adună şi unifică forţele psihice risipite în individ şi că pot separa sufletul de trup după voie, după ce l-au izolat şi concentrat astfel, spre a-l reda, pentru o clipă, patriei sale originare, unde acesta îşi poate regăsi natura divină înainte de a reveni din nou pe pămînt, ca să fie prizonierul omului[36]. *Psyche* nu mai este atunci, ca la Homer, acel abur inconsistent, acea fantasmă fără contur şi fără putere pe care o expiră omul cînd moare, ci este o putere situată în inima omului viu, care-i aparţine şi pe care el are sarcina să o dezvolte, să o purifice şi să o elibereze. Devenită acea făptură demonică din om cu care acesta caută să se identifice, *psyche* capătă consistenţa unui obiect, a unei fiinţe reale, putînd exista şi în afara omului, a unui „dublu". Dar ea face parte în acelaşi timp din om, definind înlăuntrul acestuia o dimensiune nouă pe care el trebuie să o cucerească şi să o aprofundeze neîncetat, impunîndu-şi o disciplină spirituală severă. Realitate obiectivă şi, totodată, experienţă trăită în intimitatea individului, *psyche* reprezintă primul cadru ce permite universului interior să se obiectiveze şi să se concretizeze, precum şi punctul de plecare pentru edificarea progresivă a

structurilor eului[37].
Această origine religioasă a categoriei persoanei va avea, în civilizația greacă, o dublă consecință. în primul rînd, prin opoziția sa față de trup şi autoexcluzîndu-se din el, sufletul îşi capătă obiectivitatea şi forma proprie de existență. Descoperirea lumii interioare este paralelă cu afirmarea dualismului somato-psihologic. Sufletul se defineşte ca un contrar al corpului; el este sechestrat în interiorul acestuia ca într-o închisoare sau îngropat ca într-un mormînt. Trupul este deci exclus încă de la început din conținutul noțiunii de persoană, fără legătură cu individualitatea subiectului[38].
în al doilea rînd, sufletul, fiind divin, nu ar putea exprima unicitatea subiecților umani; prin menirea sa, el depăşeşte individualul. Este foarte semnificativ, din această perspectivă,
faptul că el aparține categoriei „demonicului", adică, în mod paradoxal, acelei zone care este cel mai puțin individualizată, cea mai puțin „personală" din cadrul divinității. Aristotel va putea spune, de exemplu, că natura, *(pvoiq,* nu este divină, ci demonică[39]. Ceea ce este definitoriu pentru dimensiunea interioară a individului se înrudeşte deci, în viziunea grecilor, cu acea forță vitală misterioasă care animă şi pune în mişcare întreaga natură. Se poate constata că, în acest stadiu al dezvoltării sale, categoria persoanei nu se referă la individul izolat, de neînlocuit şi unic, şi nici la ceea ce-l distinge pe om de restul naturii, în specificitatea sa umană; ea are în vedere, dimpotrivă, căutarea unei coincidențe, a unei contopiri a părților în totalitate. Pîîiă şi în acest curent diametral opus spiritului şi religiei cetății, găsim în fond acelaşi efort de integrare a omului într-o ordine care-l depăşeşte. Atunci cînd individul nu se înscrie nemijlocit în ordinea socială, sacralizată, atunci cînd el evadează din ea, el nu o face pentru a se afirma ca o valoare singulară, ci pentru a reveni la ordine pe o altă cale, identificîndu-se, pe cît este posibil, cu divinitatea.

NOTE

1. Expunere făcută la Colocviul asupra „Problemelor persoanei", organizat de „Centre de recherches de psychologie comparative", la Royaumont, 29 septembrie-3 octombrie 1960.
2. Cel puțin într-unui din aspectele sale fundamentale, menadismul la care ne referim aici; cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire de culte de Bacchus,* Paris, 1951, p. 158 şi urm.; Louis GERNET, *Dionysos et la religion dionysiaque. Elements herites el traits originala,* „Revue des Etudes grecques", 1953, pp. 377-395, maialesp. 383: „Menadismul este privilegiul feminității".
3. Cf. Louis GERNET şi Andre BOULANGER, *Le genie grec dans la religion,* Paris, 1943, p. 124.
4. *Ib.,* p. 123. Despre *orgeoni,* cf. W. S. FERGUSON, *The attic Orgeones,* „The Harvard Theological Review", XXXVII, 1944, pp. 61 - 140.
5. L. GERNET şi A. BOULANGER, *op. cit.,* p. 125. Pentru o analiză

a vocabularului grecesc al sacrului, şi în special pentru sensurile lui *hier,* cf. Jcan RUDHARDT, *Notions fondamenlales de la pensie religieuse et act conslitutifs du culte dans la Grece classique,* Geneve, 1958; despre valoarea lui *hosios* opus lui *hieros,* cu sensul de: eliberat de sacru, desacralizat şi, prj-urmare, liber, permis, profan, cf. H. JEANMAIRE, *Lesubstantif Hosiadans le vocabulaire religieux et sa signification comme terme technique,* „Revue des Etudes grecques", 1954, pp. 66-84. Despre folosirea aceluiaşi termen aplicat Bacantelor şi preoților lui Dionysos, şi menținerii în mediile sectelor a sensului, nu pentru a desacraliza, ci pentru a consacra, sanctifica, cf. Jane HARRISON, *Prolegomena to the study of GreekReligion,* Cambridge, 1903; ed. a 4-a, New York, 1953, p. 503 şi urm. Eliberarea de *hieros* se poate face fie în jos, în direcția profanului, sau în sus, în sensul unei identificări cu divinitatea.
6. Cf. E. R. DODDS, *Tl\e Greeks and the irrational,* University of California Press, 1963, p. 135 şi urm.
7. Cf. Louis GERNET, *Dionysos el la religion dionysiaque,* „Revue des Etudes grecques", 1953, p. 393.
8. PLUTARH, apud STOBAIOS, *Florilegium,* IV, 107.
9. Cf. Louis GERNET, *L'anthropologie dans la religion grecque,* „Anthropologie religieuse", Supplement â „Numen", voi. 2, 1955, p. 52: „Este un fapt remarcabil că atît cultul dionisiac cît şi misterele din Eleusis nu se referă la el (la suflet)" şi *Le genie grec dans la religion,* p. 287: „Gîndirea manifestată în mistere rămîne destul de limitată pentru ca reprezentarea homerică a sorții sufletelor, ce s-a menținut pînă în timpurile moderne, să predomine: aceasta perpetuează concepțiile «impersonale» de tipul cel mai primitiv."
10. Se va consulta analiza lui A. J. FESTUGIERE, *Personal religia among the Greeks,* „Sather classical Lectures", 26, Berkeley and Los| Angeles. 1954,cf. şi *AndrcBONN ARD, La tragedie de l'homme,* Neuchâtel» 1951, pp. 153-l87.
11. EURIPIDE, *Hippolytis,* versul 84.
12. *Ib.,* v. 953-4.
13. Despre trufia lui Hipolit şi afirmarea tranşantă a superiorității sair| perfecțiunii sale, cf. v. 654 şi urm., 995, 1007, 1365... Virtutea juvenilă prin excelență , *A't6uq,* simbolizată de Hipolit, se transformă la el, din exces, uj contrariul acesteia, trufia: *το oe,\ivov* cf. v. 93 şi 1064. >
14. Cf. încă de la începutul tragediei, versurile 19 - 21, rostite de Afrodita, şi în momentul culminant al dțamei, cînd Fedra se decide să se sinucidă şi| să-l piardă pe Hipolit, versurile 730- 1.
15. *Ib.,* v. 1396.
16. *Ib.,* v. 1437 şi urm.
17. Unul din aspectele tragicului grec este acea singurătate a omului în fața morții şi, în general, în fața a tot ceea ce

marchează existența umană cu sigiliul privațiunii şi neantului. în mijlocul eşecurilor sale, a încercărilor grele, aflat în pragul morții, omul se simte supravegheat de o divinitate ce se defineşte prin plenitudinea sa vitală, fără legătură sau participare posibilă la lumea „pasiunii". Astfel, orice destin uman poate fi abordat simultan din două perspective opuse: din punctul de vedere al omului, ca dramă, din punctul de vedere al zeilor, ca spectacol îndepărtat, efemer.
18. E suficient să amintim aici lucrările unor B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes,* Hamburg, 1955; R. B. ONIANS, *Tlie origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fale,* Cambridge, 1951; H. FRANKEL, *Dichtung tind Philosophie des fruhens Griechentutns,* Miinchen, 1962 şi *Wege und Formen fruhgriechischen Denkens,* Munchen, 1955; CI. RAMMOUX, *Vocabulaire et structures de pensee archaique chez Heraclite,* Paris, 1959. Semnalăm aici şi sugestivul studiu al lui Louis GRAZ, *L'Iliade et la personne,* „Esprit", septembrie, 1960, pp. 1390-l403.
19. Spre a nu lua decît un exemplu, aspectele zeului, ca agent responsabil, şi ale libertății sale interioare nu sînt abordate niciodată. Acțiunea unei divinități nu cunoaşte alte limite în afara acelora care-i sînt impuse din exterior de către celelalte Puteri, ale căror domenii şi privilegii aceasta trebuie să le respecte. Libertatea unui zeu este echivalentă cu întinderea puterii sale, a „dominației" sale asupra celorlalți. Walter F. OTTO arată cu justețe că, la zeii greci, nu se observă nici o referire la un „sine" anume, şi nici unul nu vorbeşte de un *ego* cu o voință, nişte sentimente şi un destin propriu; *Die Gotter Griechenlands,* Bonn, 1929, trad. engleză sub titlul *The Homeric gods,* London, 1954, p. 236.
20. „Este extrem de important faptul că gîndirea greacă nu a făcut niciodată deosebire între *theos* şi *theoi,* între zeu şi zei": A. J. FESTUGIERE, *Remarques sur Ies dieux grecs,* în *La vie intellectuelle,* 1932, p. 385.
21. Cf. Gilbert FRANCOIS, *Lepolytheisme et l'emploi au singulier des mots* 0EO2, AAIMÎÎN, *dans la litteralure grecque d'Homere ă Platon,* Paris, 1957.
22. Pentru grecul antic, faptul că aceeaşi Putere divină este simultan unică şi triplă, nu reprezintă nici o dificultate. Dacă ne gîndim la discuțiile aprinse asupra trinității din sînul creştinismului, putem aprecia amploarea schimbării de perspectivă față de divinitate.
23. Cel mai bun exemplu ne este oferit probabil de XENOFON, în *Anabasis.* în cursul întregii campanii, Xenofon se situează sub protecția specială a lui Zeus-Rege, aşa cum i-a recomandat oracolul din Delfi (III, I, 6- 12; VI, 1, 22). Această divinitate îşi manifestă bunăvoința specială prin

vise; în mai multe rînduri, Xenofon îi aduce sacrificii, aşa cum face, în alte împrejurări, cu Zeus-Salvatorul. Dar, cu toate că e în grațiile lui Zeus-Rege şi Zeus-Salvatorul, Xenofon este în acelaşi timp în relații proaste cu Zeus-Meilichios şi, din acest motiv este în mare lipsă de bani: greşeala lui Xenofon a fost aceea că fiind departe de casă, a uitat să-i aducă sacrificii lui Zeus-Meilichios, conform obiceiului, cu prilejul sărbătorilor *Diasia.* Zeus-Rege are în vedere problemele autorității şi conducerii militare, Zeus-Salvatorul prezidează hazardurile războiului, dar de Zeus-Meilichios depinde averea personală a lui Xenofon, starea sa financiară (VII, 8, l-7). Un alt fapt semnificativ: printre epitetele sale de cult, un zeu poate căpăta numele propriu al altei divinități „personale". Se cunoaşte, de exemplu, un Zeus-Hades, o Hera-Afrodita.
24. Cf. remarcile lui P. CHANTRAINE asupra absenței acestei opoziții la nivelul lingvistic, în articolul său intitulat: *Reflexions sur Ies noms des dieux helleniques,* „Antiquite classique", 1953, pp. 65-78.
25. E. ROHDE, *Die Religion der Griechen,* în *Kleine Schrifien,* II, Tiibingen-Leipzig, 1901, p. 320; L. SCHMIDT, *Die ethik der alten Griechen,* I, Berlin, 1882, p. 52; citați de Gilbert FRANCOIS, *op. cit.,* p. 11 şi 14.
26. Cf. Jean RUDHART, *op. cit.,* p. 80 şi urm.
27. Cf. L. GERNET şi A. BOULANGER, *Le genie grec dans la religion,* p. 287: „Faptul că individul posedă chiar un suflet nemuritor, iată o stranie noutate pe care un atenian cultivat o află din afirmațiile lui Socrate în dialogul *Republica".* Cf. şi J. RUDHART, *op. cit.,* p. 113 şi 125.
28. HESIOD, *Munci şi zile,* v. 154.
29. Această opoziție este bine subliniată în mitul hesiodic al vîrstelor, unde morții anonimi şi eroii glorioşi alcătuiesc, în contrastul lor, un cuplu. Primii dispar în lumea întunericului, a tăcerii, a uitării. Ceilalți aparțin universului luminii, iar gloria lor, slăvită prin glasul poeților, trăieşte veşnic în memoria oamenilor.
30. L. GERNET şi A. BOULANGER, *op. cit.,* p. 255.
31. Cf. P. FOUCART, *Le culte des heros chez Ies grecs,* Paris, 1918, p. 22 şi urm.; Mărie DELCOURT, *Legendes el cultes de heros en Grece,* Paris, 1942, p. 62 şi urm.
32. H. USENER, *Gotternainen. Versuch einer Lehre von der religiosen Begriffsbildung,* Bonn, 1896. Despre eroii greci, ca „Sondergotter", cf. pp. 247-273.
33. Să ne gîndim la seria „muncilor" lui Heracles. Mitul lui Perseu pare să ofere un exemplu mai complex şi sistematic de organizare a faptelor eroului. Pentru a izbîndi, Perseu trebuie mai întîi să-i constrîngă pe greci să-i dezvăluie secretul lăcaşului Nimfelor, să obțină apoi de la Nimfe uneltele magice ale victoriei, să ucidă Meduza cu ajutorul Athenei şi să scape, în

sfîrşit, de urmărirea celor două Gorgone supraviețuitoare. Dar fiecare etapă este în realitate repetarea aceleiaşi teme mitice, traducînd aceeaşi încercare inițiatică: a vedea fără a fi văzut, a deveni invizibil pentru adversarul vigilent. Este vorba de omorîrea Meduzei cu privirea ucigătoare, văzînd-o fără a fi însă atins de ochii ei cumpliți; de a scăpa Gorgonelor cu ajutorul instrumentelor magice ale invizibilității şi de a le surprinde pe cele trei Graiai furîndu-le ochiul lor unic în clipa în care acest ochi, trecut din mînă în nună ca un fus, nu se află încă în posesia nici uneia din ele.
34. L. GERNET, *L'anthropologie dans la religion grecque,* p. 53.
35. *Ib.,* p. 58.
36. Despre exercițiile de concentrare spirituală, de tip yoga şi despre relația lor, în cadrul sectelor filosofice precum confreriile pitagoreice, cu o disciplină a memoriei, cf. *supra.* p. 67 şi 85; M. DETIENNE, *La notion de Da'imân dans le Pythagorisme ancien.* Paris, 1963, pp. 69-85.

37. Această cucerire a sinelui de către individ, această elaborare progresivă a universului experienței interioare în fața lumii exterioare, se dezvoltă pe căi diferite în care poezia lirică, reflecția morală, tragedia, medicina, filosofia vor juca fiecare rolul lor. Asupra sensurilor lui *psyche* şi a altor termeni psihologici şi a evoluției lor semantice în diversele sectoare ale gîndirii greceşti, cf. excelentului studiu al lui T. B. L. WEBSTER, *Some psychological terms în greek tragedy,* „Journal of hellenic studies", 1957, pp. 149-l54.
38. Va fi deci necesar ca ulterior să se recupereze trupul, spre a-l integra eului, pentru a constitui persoana atît în singularitatea sa concretă cît şi ca expresie a omului integral.
39. ARISTOTEL, *Despre prezicere prin vise,* 463 B 12-l5.

De la mit la rațiune

£

Formarea gîndirii pozitive în Grecia antică[1]

Gîndirea rațională are o stare civilă bine determinată: se cunoaşte data şi locul naşterii sale. în secolul al Vl-lea î. Chr. în cetățile greceşti din Asia Mică, apare o nouă stare de reflectare, pe deplin pozitivă, asupra naturii. Burnet exprimă opinia cea mai răspîndită atunci cînd afirmă referitor la acest subiect: „Filosofii ionieni au deschis calea pe care ştiința a urmat-o ulterior"[2]. Naşterea filosofiei, în Grecia, ar marca astfel începuturile gîndirii ştiințifice, sau, mai precis: ale gîndirii. în Şcoala din Milet, se pare că *logos-ul* s-a eliberat pentru prima dată de mit, aşa cum orbul îşi capătă vederea. A fost nu numai o schimbare de atitudine intelectuală sau o mutație mentală, ci o revelație decisivă şi definitivă: descoperirea spiritului[3]. De aceea, ar fi zadarnic să se caute în trecut originile gîndirii raționale. Gîndirea adevărată nu poate avea altă origine decît ea însăşi. Ea este exterioară istoriei, care nu este capabilă să rețină, în dezvoltarea spiritului, decît obstacolele, greşelile şi iluziile succesive. Acesta este înțelesul „miracolului" grec: prin filosofia ionienilor vedem întrupîndu-se în timp Rațiunea atemporală. Apariția *logos-ului* a introdus deci în istorie o discontinuitate radicală. Călător fără bagaje, filosofia se pare că a venit pe lume fără trecut, părinți sau familie; ea ar putea fi un început absolut.
Omul grec se găseşte, în această perspectivă, ridicat dintr-o
447
dată deasupra tuturor celorlalte popoare, el este predestinat; prin el *logos-u]* devine o realitate. „El a inventat filosofia, spune Burnet, tocmai prin inteligența sa excepțională: spiritul de observație conjugat cu puterea raționamentului"[4]. Iar dincolo de filosofia greacă, această superioritate aproape providențială se transmite întregii gîndiri occidentale ieşită din elenism.
în ultimii cincizeci de ani însă, încrederea Occidentului în monopolul Rațiunii a scăzut. Criza fizicii şi ştiinței contemporane a zguduit temeliile - crezute ca definitive - ale logicii clasice. Contactul cu_marile civilizații, diferite pe plan spiritual _de a noastră, precum India şi China, a spart cadrul umanismului tradițional. Occidentul nu mai poate astăzi considera propria gîndire drept *gîndire* în general, şi nici nu mai poate aclama în zorii filosofiei greceşti apariția Spiritului. Gîndirea rațională, pe măsură ce se preocupă de viitor şi îşi reanalizează principiile, se întoarce către originile sale; ea îşi investighează trecutul pentru a se situa şi înțelege mai bine din perspectiva istorică.
Două date jalonează acest efort. în 1912,CCornford publică *From religion to philosophy,* în care încearcă, pentru prima dată, să precizeze legătura dintre gîndirea religioasă şi începuturile cunoaşterii raționale! El nu va mai reveni asupra acestui subiect decît mult mai tîrziu, în amurgul vieții sale. Iar în 1952 - nouă ani după moartea sa -, apar grupate sub titlul *Principium sapientiae. The origine of greek philosophical thought,* acele pagini în care el stabileşte originea mitică şi rituală a primei filosofii greceşti. --------
în controversă cu Burnet, Cornford arată că;„fizica" ionianăj] nu are nimic în comun cu ceea ce noi numim ştiință: ea ignoră totul despre experiment şi nici nu este un produs al inteligenței ce observă natura în mod direct. Ea transpune, într-o formă laicizată şi pe planul unei gîndiri mai abstracte, sistemul de
448
reprezentare elaborat de religie. Cosmologiile filosofilor reiau şi prelungesc miturile cosmogonice. Ele oferă un răspuns la acelaşi tip de întrebare: cum s-a născut lumea organizată din haos?..Ele folosesc un material conceptual analog: în spatele „elementelor" ionienilor, se profilează chipul vechilor divinități mitologice. Devenind „natură", elementele i-au lipsit pe zei de aspectul lor individualizat; aceştia rămîn însă în continuare forțe active, pline de viață şi nepieritoare, păstrîndu-şi aura divină. Lumea lui Homer era structurată conform repartizării între zei a domeniilor şi rangurilor specifice: lui Zeus, cerul „eterat" *(aidrjc,* focul); lui Hades, întunericul „cețos" *(ârjp,* aerul); lui Poseidon, marea; şi la toți trei

împreună, *Ţala,* pământul, unde trăiesc şi mor oamenii[5]. Cosmosul ionienilor se organizează printr-o diviziune a zonelor şi anotimpurilor între puteri opuse ce se echilibrează reciproc.
Nu este vorba de o analogie vagă. Cornford arată că între filosofia unui Anaximandru şi *Theogonia* unui poet inspirat ca Hesiod, structurile îşi corespund în cele mai mici detalii[6]. Mai mult încă, procesul de elaborare conceptuală ce duce la construcţia naturalistă a filosofului se manifestă deja în imnul religios de glorificare a lui Zeus din poemul hesiodic. Aceeaşi temă mitică a ordonării lumii se repetă sub două forme ce traduc două niveluri diferite de abstractizare.
într-o primă versiune, naraţiunea pune în scenă peripeţiile unor personaje divine[7]: Zeus se luptă pentru suveranitate cu Typhon, balaurul cu mii de glasuri, putere a haosului şi dezordinii. Zeus ucide monstrul, iar din cadavrul acestuia se nasc vînturile ce suflă în spaţiu, separînd cerul de pămînt. Apoi, la insistenţele zeilor de a lua puterea şi tronul nemuritorilor, Zeus împarte „rangurile" între aceştia. Sub această formă, mitul rămîne extrem de apropiat de drama rituală pe care o reprezintă, şi al cărei model poate fi găsit în sărbătoarea regală a creaţiunii oficiată de anul nou, în luna Nisan, la Babilon[8]. La sfîrşitul unui ciclu temporal - un an întreg -, regele trebuie să-şi reafirme puterea suveranităţii pusă la încercare în acest
449
moment crucial cînd lumea revine la punctul său de plecare[9]. Confruntarea şi izbînda regală, mimate ritual printr-o luptă cu un dragon, echivalează cu o recreare a ordinii cosmice, a anotimpurilor şi a organizării sociale.
Regele se află în centrul lumii, aşa cum se află în centrul poporului său. în fiecare an, el repetă fapta legendară a lui Marduk, evocată de un imn - *Enwna eliS* - ce este cîntat în ziua a patra a sărbătorii: victoria zeului aspura lui Tiamat, monstrul femelă, încarnînd puterile dezordinii, întoarcerea la nebulos, la haos. Proclamat rege al zeilor, Marduk o ucide pe Tiamat, cu ajutorul vînturilor ce pătrund în interiorul monstrului. Fiara odată ucisă, este despicată în două ca o stridie de către Marduk, care aruncă o jumătate în aer şi o imobilizează pentru a forma cerul. El stabileşte astfel locul şi mişcarea astrelor, statorniceşte anul şi lunile, creează semninţia umană, împarte privilegiile şi destinele. Prin mitul şi ritualul babilonian, se exprimă o gîndire care nu stabileşte încă o distincţie clară între om, lume şi zei. Puterea divină este concentrată în persoana regelui. Ordonarea lumii şi reglarea ciclului anotimpurilor apar ca integrate activităţii regale: ele sînt aspecte ale funcţiei suveranităţii. Natura şi societatea se confundă.
Dimpotrivă, într-un alt pasaj din poemul lui Hesiod[10], naraţiunea creaţiei ordinii universale se prezintă într-o formă lipsită de orice imagini mitice, iar numele protagoniştilor sînt destul de transparente pentru a dezvălui caracterul „natural" al procesului care duce la organizarea cosmosului. La origine se află Haosul, abis întunecat, vid *aerian* unde totul este nebulos. Haosul trebuie să se deschidă ca o prăpastie ameţitoare *(Xâoq* este asociat etimologic lui Xaa/xa: abis fără fund, Xamo, XaffKw.Xaa/Korai: a se deschide, a se căsca) pentru ca Lumina *(aidrjq)* şi Ziua, urmînd Nopţii, să poată pătrunde în ea, iluminînd spaţiul dintre *Fala* (pământul) şi *Ovpavoq* (cerul), acum despărţite. Naşterea lumii continuă apariţia lui *Uovrog* (marea), ieşită, la rîndul său, din *Tcua.* Toate aceste naşteri succesive s-au produs, arată Hesiod fără "Epco? (iubire)[11]: nu
450
prin unire, ci prin despărţire. "Epcog este principiul care apropie contrariile - principiul masculin şi feminin - şi care le leagă între ele. Atîta vreme cît el nu intervine, *genesis-ul* are loc prin separarea elementelor unite şi contopite anterior *(Toâct* îi naşte pe *Obpapoc;* şi *Hovtoc;).*
în această a doua versiune a mitului, se poate recunoaşte acea structură de gîndire ce serveşte drept model întregii fizici ioniene. Cornford oferă analiza acesteia în schema următoare: 1. la început, există un stadiu de nebuloasă din care nu se poate distinge nimic; 2. din această unitate primordială apar, prin separare, dualităţi de contrarii: cald şi frig, uscat şi umed, care vor alcătui patru zone diferenţiate în spaţiu: cerul fierbinte, aerul rece, pământul uscat, marea umedă; 3. contrariile se unesc şi interacţionează reciproc, predominînd pe rînd asupra celorlalte, conform unui ciclu reînnoit la infinit, prin fenomenele atmosferice, succesiunea anotimpurilor, naşterea şi moartea tuturor vietăţilor, plante, animale şi oameni[n].
Noţiunile fundamentale pe care se bazează această construcţie teoretică a ionienilor: separarea pornind de la unitatea primordială, lupta şi unirea neîncetată a contrariilor, veşnica schimbare ciclică, dezvăluie fondul gîndirii mitice din care izvorăşte cosmologia lor[13]. Filosofii nu au trebuit să inventeze ^ un sistem de explicare a lumii; ei l-au găsit gata constituit. \ Opera lui Cornford marchează o cotitură în

modalitatea de abordare a problemei originilor filosofiei şi gîndirii raționale. Pentru că trebuia să combată teoria miracolului grec, ce prezenta fizica ioniană ca pe o revelație subită şi necondiționată a Rațiunii, Cornford era preocupat în primul rînd să stabilească firul continuității istorice între reflecția filosofică şi gîndirea religioasă. De aceea, el se străduia să găsească aspectele de permanență dintre acestea şi insista asupra elementelor comune. O astfel de tendință dă impresia uneori, în cursul demonstrației, că filosofii se mulțumeau să repete, într-un limbaj diferit, ceea ce spusese deja mitul. Astăzi, cînd, datorită lui Cornford, filiația este recunoscută, problema capătă în mod necesar o
451
formă nouă. Acum nu mai este vorba doar de a regăsi elementul arhaic în filosofie, ci de a desprinde ceea ce este cu adevărat nou în ea: acea trăsătură prin care filosofia încetează de a mai fi mit spre a deveni filosofie. Trebuie definită mutația mentală evidentă în filosofia greacă inițială şi precizate natura, amploarea, limitele şi condițiile istorice ale acesteia.
Acest aspect al chestiunii nu i-a scăpat lui Cornford. Putem considera că el i-ar fi acordat un loc mai amplu dacă şi-ar fi putut încheia ultima lucrare. „în filosofie, scrie el, mitul s-a «raționalizat»"[14].
Dar ce înseamnă aceasta? Mai întîi, faptul că el a căpătat aspectul unei probleme formulate în mod explicit. Mitul era o narațiune şi nu soluționarea unei probleme. El relata seria acțiunilor ordonatoare ale regelui sau zeului, aşa cum erau mimate de ritual. Problema era rezolvată fără a fi pusă. în Grecia însă, unde triumfă, o dată cu Cetatea, noile forme politice, nu mai persistă din vechiul ritual regal decît urme al căror sens s-a pierdut[i5]; amintirea regelui creator al ordinii şi timpului s-a şters[16]. Nu mai apare legătura dintre fapta mitică exemplară a suveranului, simbolizată prin victoria acestuia asupra dragonului şi organizarea fenomenelor cosmice. Ordinea naturală şi evenimentele atmosferice (ploi, vînturi, furtuni, trăznete), devenind independente de funcția regală, încetează de a mai fi inteligibile în limbajul mitului în care se exprimau pînă atunci. Ele se prezintă acum ca nişte „probleme" asupra cărora discuția este deschisă. Sînt fenomene (geneza ordinii cosmice şi explicarea acelor *meteora)* ce constituie, în noua lor formă de problemă, materia primei reflecții filosofice. Filosoful ia astfel locul regelui-magician din vechime, stăpîn al timpului: el teoretizează ceea ce regele efectua altădată[17].
încă de la Hesiod, funcția regală şi ordinea cosmică sînt disociate. Lupta lui Zeus împotriva lui Typhon pentru titlul de rege al zeilor şi-a pierdut-semnificația cosmogonică. E necesară toată știința unui Cornford pentru a compara vînturile ce se nasc din cadavrul lui Typhon cu acelea care, pătrunzînd înăuntrul lui
452
Tiamat, separă cerul de pămînt. în schimb, narațiunea genezei lumii descrie un proces natural, fără legătură cu ritualul. Cu toate acestea, în ciuda efortului evident de delimitare conceptuală, gîndirea lui Hesiod rămîne mitică. *Ovpavog, Taîa, U6PTO<;,* sînt realități fizice, în aspectul lor concret de cer, :
. pămînt şi mare; dar ele sînt totodată şi puteri divine cu o acțiune analoagă celei omeneşti. Logica mitului se bizuie pe această ambiguitate: funcționînd pe două planuri, gîndirea percepe acelaşi fenomen, spre exemplu separarea uscatului de ape, în mod simultan, ca un fapt natural al lumii vizibile şi ca pe o naştere divină în timpurile primordiale. La milesieni,)
> dimpotrivă, arată Cornford după W. Jaeger[18], *tineavog* şi *Tcâu,* şi-au pierdut complet aspectul antropomorf, spre a deveni doar apă şi pămînt. Observația, sub această formă, rămîne însă puțin
; cam sumară. Elementele milesienilor nu sînt personaje mitice precum *raia,* şi nici realități concrete precum pămîntul. Ele sînt „puteri" veşnic active, divine şi naturale totodată. Inovația mentală constă în aceea că aceste puteri sînt strict delimitate şi concepute abstract: ele se mărginesc la a produce un efect fizic
; determinat, iar acest efect este o calitate generală abstractă. în locul sau sub numele de pămînt şi foc, milesienii plasează
: noțiunile de uscat şi cald, substantivizate şi obiectivate prin folosirea noului articol *TO, caldul*[19]*,* adică o realitate definită
j prin încălzire, şi care nu mai are nevoie, pentru a-şi traduce aspectul său de „putere", de o alternativă mitică precum Hefaistos. Forțele care au produs şi dau viață cosmosului
ir acționează deci pe acelaşi plan şi în acelaşi mod cu cele pe care le vedem manifestîndu-se zilnic, atunci cînd ploaia umezeşte
] pămîntul, sau cînd focul usucă un veşmînt ud. Originarul,
, primordialul sînt lipsite de misterul lor: ele capătă banalitatea liniştitoare a cotidianului. Lumea ionienilor, acea lume „plină de zei", este de asemenea şi pe deplin naturală.

Din această perspectivă, revoluția este atît de amplă şi duce gîndirea atît de departe încît, în progresele sale ulterioare, filosofia va părea că o împinge înapoi. La „Fizicieni", spiritul po-
453
zitiv a invadat dintr-o dată totalitatea Ființei, inclusiv pe oameni şi zei. Nimic nu poate fi real în afara Naturii[20]. Iar această natură, ruptă de fundalul ei mitic, devine ea însăşi o problemă, un obiect de discuție rațională. Natura, *sau physis-u\,* este viață şi mişcare. Atîta vreme cît cele două sensuri ale lui *ipveiv* rămî-neau nediferențiate: a produce şi a naşte, ca şi cele două sensuri ale lui *yevtoiq:* origine şi naştere, explicarea devenirii se baza pe imaginea mitică a uniunii sexuale[21]. A înțelege, însemna a găsi tatăl şi mama, şi a stabili arborele genealogic. Dar la io-nieni, elementele naturale, devenite abstracte, nu se mai pot uni prin căsătorie, asemenea oamenilor. Prin aceasta, cosmologia nu-şi modifică numai limbajul; ea îşi schimbă conținutul. în loc să relateze naşterile succesive, ea defineşte principiile inițiale, constitutive ale Ființei. Din narațiune istorică, ea se transformă într-un sistem care expune structura profundă a realului. Problema acelei *yeveoLc;,* a devenirii, se preschimbă într-o căutare, dincolo de efemer, a stabilității, a permanenței, a identității. In acelaşi timp, noțiunea de *physis* este supusă unei analize critice care o privează de toate elementele pe care aceasta le mai prelua de la mit. Se apelează, tot mai des, spre a explica fenomenele din cosmos, la modelele oferite de ingeniozitatea tehnică, în loc de a se face referiri la viața animalelor sau la creşterea plantelor. Omul înțelege mai bine, şi în mod diferit, ceea ce a construit el însuşi. Mişcarea unei maşini se explică printr-o structură permanentă a materiei şi nu prin schimbări rezultate din dinamismul vital[22]. Vechiul principiu mitic al unei „lupte" între forțe contrare calitativ, ce produce apariția lucrurilor, cedează locul, la Anaximene, unei trieri mecanice a elementelor care nu se mai diferențiază între ele decît pe plan calitativ. Domeniul *physis-u\u* se precizează şi se limitează. Concepută ca un mecanism, lumea se goleşte treptat de elementul divin care o anima în viziunea primilor fizicieni. Se pune simultan problema originii şi a mişcării; divinitatea ce concentrează în afara naturii, în opoziție cu natura, impulsionînd-o şi reglînd-o | din exterior, precum acel Noi)? al lui Anaxagora[23].

1

Fizica ioniană întîlneşte aici un curent de gîndire diferit şi, în multe privințe, opus[24]. Se poate afirma că ea i se alătură, atît este de pronunțat caracterul complementar al celor două forme contrastante de filosofie în devenire. Pe pămîntul Italiei, în Grecia Mare, înțelepții nu mai pun accentul pe unitatea *physis-ului,* ci pe dualitatea omului, surprinsă în cadrul unei experiențe atît religioasă cît şi filosofică: există un suflet uman diferit de trup, opus trupului şi pe care îl guvernează, aşa cum face divinitatea cu natura. Sufletul posedă o altă dimensiune decît cea spațială, o formă de acțiune şi de mişcare, gîndirea, care nu este deplasare materială[25]. înrudit cu divinitatea, el o poate cunoaşte în anumite condiții, poate ajunge la ea, se poate contopi cu ea, cucerindu-şi astfel o existență eliberată de timp şi de schimbare. în spatele naturii se reconstituie un fundal invizibil, o realitate mai adevărată, secretă şi ascunsă, ce se revelează sufletului filosofului şi care este contrariul *physis-uluî.* Astfel, încă de la primii paşi, gîndirea rațională pare a reveni la mit[26]. Dar nu este decît o aparență. Reluînd pe cont propriu o structură de gîndire mitică, ea se îndepărtează, de fapt, de punctul său de plecare. „Dedublarea" *physis-u\w* şi distincția care rezultă între mai multe niveluri ale realului, accentuează şi precizează această separare dintre natură, zei şi om, care este condiția primară a gîndirii raționale. în mit, diversitatea planurilor acoperea o ambiguitate ce permitea confundarea lor. Filosofia multiplică planurile spre a evita confuzia. Prin ea, noțiunile de uman, natural şi divin, mai bine conturate, se definesc şi se elaborează reciproc.
în schimb, ceea ce descalifică „natura" în viziunea filosofilor, şi o coboară la nivelul simplei aparențe, este faptul că devenirea *physis-ulm* nu este mai inteligibilă decît acea *yevcou;* a mitului. Ființa autentică, pe care filosofia vrea să o surprindă şi să o reveleze, dincolo de natură, nu este suprana-turalul mitic; ea este o realitate de un cu totul alt ordin[27]: abstracția pură, identitatea cu sine, însuşi principiul gîndirii raționale, obiectivat sub formă de *logos.* La ionieni, noua
454
455
exigență a spiritului pozitiv era încă din pornire dusă-PÎnJLk absolut prin conceptul de *physis.* La un Parmenidei noua necesitate de inteligibil atinge absolutul prin conceptul de Ființă, imuabilă şi

identică. Sfîşiată între aceste două exigenţe contradictorii, ce marchează deopotrivă ruptura decisivă cu mitul, gîndirea raţională se angajează, din sistem în sistem, într-o dialectică a cărei dinamică dă naştere istoriei filosofiei greceşti.
Naşterea filosofiei apare legată, aşadar, de două mari transformări mentale: o gîndire pozitivă, ce exclude orice formă de supranatural şi respinge asimilarea implicită stabilită de mit între fenomenele fizice şi agenţii divini; o gîndire abstractă, ce priveaza realitatea de acea capacitate de schimbare pe care i-o atribuia mitul, renunţînd la vechea imagine a unirii contrariilor în favoarea unei formulări categorice a principiului identităţii.
Asupra condiţiilor care au permis, în Grecia secolului al Vl-lea, această dublă revoluţie, Cornford nu oferă explicaţii. Dar, în jumătatea de secol ce s-a scurs între publicarea celor două lucrări, problema a fost abordată de alţi autori. în *Essai sur la formation de la pensee grecque,* P. M. Schuhl, în introducerea la studiul filosofiei pozitive a milesienilor, sublinia amploarea transformărilor sociale şi politice care preced secolul al Vl-lea. El nota funcţia eliberatoare pe care au avut-o, probabil, pentru spirit, instituţii precum moneda, calendarul, alfabetul; rolul navigaţiei şi al comerţului în noua orientare a gîndirii către practică.[28] La rîndul său, B. Farrington lega raţionalismul primilor fizicieni din Ionia de progresul tehnic din bogatele cetăţi greceşti ale Asiei Mici[29]. înlocuind cu o interpretare mecanicistă şi instrumentalisă a universului, vechile scheme antropomorfice, filosofia ionienilor reflecta importanţa crescîndă a tehnicii în viaţa socială a epocii. Chestiunea a fost reluată de G. Thomson care formulează, împotriva tezei lui Farrington, o obiecţie decisivă. Este imposibil să se stabilească o legătură directă între gîndirea raţională şi dezvoltarea tehnică. Pe planul tehnicii, Grecia nu a inventat şi nu a renovat nimic. Tributară Orientului, în acest domeniu, ea nu l-a depăşit
456
realmente niciodată. Iar Orientul în ciuda inteligenţei sale tehnice, nu s-a putut degaja de mit spre a-şi constitui o filosofie raţională[30]. Trebuie deci făcuţi să intervină alţi factori - şi Thomson insistă, pe drept cuvînt, asupra a două mari grupuri de fapte: absenţa, în Grecia, a unei monarhii de tip oriental, înlocuită încă de timpuriu cu alte forme politice; începuturile, o dată cu crearea monedei, ale unei economii comerciale, apariţia unei clase de negustori pentru care obiectele sînt lipsite de diversitatea lor calitativă (valoare de întrebuinţare) şi nu mai au decît semnificaţia abstractă a unei mărfi aidoma tuturor celorlalte (valoare de schimb). Cu toate acestea, dacă vrem să analizăm mai îndeaproape condiţiile concrete în care s-a putut realiza mutaţia gîndirii religioase către gîndirea raţională, este necesar să facem o nouă paranteză. Fizica ioniană ne-a lămurit asupra conţinutului filosofiei iniţiale; ea ne-a arătat cum s-a produs transpunerea miturilor cosmogonice, acea „teorie" a fenomenelor stăpînită şi practicată în timpurile vechi de către rege. Celălalt curent al gîndirii raţionale, filosofia Greciei Mari, ne va permite să precizăm originile filosofului însuşi, antecedentele sale ca tip de personaj uman.
II
în zorile istoriei intelectuale a Greciei, se întrevăd o serie întreagă de personalităţi stranii asupra cărora Rohde a atras atenţia[31]. Aceste figuri semilegendare, ce aparţin categoriei vizionarilor extatici şi magilor purificatori, reprezintă modelul cel mai vechi al „înţeleptului". Unii dintre ei sînt strîns legaţi de legenda lui Pitagora, fondatorul primei secte filosofice. Modul lor de viaţă, căutările şi superioritatea lor intelectuală îi plasează la marginea umanităţii obişnuite. în sensul cel mai strict, ei sînt „oameni divini"; uneori ei înşişi se proclamă zei.
Halliday remarcase deja existenţa, într-o formă arhaică de mantică entuziastă, a unei categorii de prezicători publici, de
457
demiourgoi ce prezintă în acelaşi timp trăsăturile profetului inspirat, ale poetului, muzicianului, cîntăreţului şi dansatorului, medicului, purificatorului şi tămăduitorului[32]. Acest gen de prezicători, foarte diferiţi de preoţi şi adesea opuşi regelui, aruncă mai multă lumină asupra seriei de nume precum Aristeas, Abaris, Hermotim, Epimenide şi Pherecide. Toate aceste personaje cumulează într-adevăr, la rîndul lor, funcţiile asociate de prezicător, de poet şi de înţelept, ce se sprijină pe aceeaşi putere mantică[33]. Prezicătorul, poetul şi înţeleptul au în comun acea însuşire excepţională de a vedea dincolo de aparenţele sensibile; ei posedă un fel de extra-simţ care le deschide accesul către o lume interzisă în mod normal muritorilor.
Prezicătorul este un om care vede invizibilul. El cunoaşte prin contact nemijlocit lucrurile şi evenimentele de care este despărţit în spaţiu şi timp. El este definit printr-o formulă aproape rituală:

omul care ştie toate lucrurile trecute, prezente şi viitoare[M]. Această formulă se poate aplica la fel de bine poetului inspirat, cu deosebirea că poetul tinde să se specializeze cu precădere în explorarea lucrurilor trecute[35]. în cazul poeziei serioase, menită să instruiască şi mai puţin să desfete, lucrurile trecute pe care inspiraţia divină le revelează cîntăreţului nu constau, ca la Homer, într-un catalog exact al personajelor şi evenimentelor umane, ci, ca la Hesiod, în naraţiunea veridică a „originilor": genealogii divine, geneza cosmosului, naşterea umanităţii[36]. Dezvăluind ce se ascunde în adîncurile timpului, poetul oferă, în formă de imn, de incantaţie sau de oracol, revelaţia unui adevăr esenţial care are dublul caracter al unui mister religios şi al unei doctrine de înţelepciune. Această ambiguitate nu putea lipsi din mesajul primului filosof. El se referă, la rîndul său, la o realitate disimulată îndărătul aparenţelor şi care scapă cunoaşterii vulgare. Forma de poem în care este exprimată o doctrină atît de abstractă ca aceea a lui Parmenide, redă caracterul de revelaţie religioasă pe care îl mai păstrează încă filosofia incipientă[37]. Asemenea prezicătorului şi

458

poetului cu care se confundă încă, înţeleptul se defineşte la origine ca o făptură excepţională, înzestrată cu darul de a vedea şi de a face să se vadă invizibilul. Atunci cînd filosoful caută să-şi precizeze propriul demers, natura activităţii sale spirituale, obiectul cercetării sale, el utilizează vocabularul religios al sectelor şi confreriilor: el se prezintă pe sine ca pe un ales, un *deloc; âvrjp,* care beneficiază de o favoare divină. El întreprinde o călătorie mistică în lumea de dincolo, pe o cale ce evocă Drumul misterelor, şi la capătul căruia el obţine, printr-un fel de *epopteia.,* acea Viziune ce consacră ultimul grad al iniţierii[38]. Părăsind gloata „smintiţilor", el intră în cercul restrîns al iniţiaţilor: cei care au văzut, *oi cidoreg,* cei care ştiu, *ao<poi.* Diverselor grade de iniţiere din cadrul misterelor le corespunde, în confreria pitagoreică, ierarhia membrilor săi după stadiul de cunoaştere la care au ajuns[39]. Apare astfel, la Heraclit, ierarhia celor trei tipuri diferite de oameni: cei care aud *logos-\i* (care au avut eTTOTTTeta), cei care îl aud pentru prima oară, fără a-l
înţelege însă (acea
a noilor iniţiaţi), cei care încă nu l-au
auzit (aşa-numiţii *âfivr\Toi)*[m].

Viziunea profetică a poetului inspirat se situează sub semnul zeiţei Mnemosyne, Memoria, mama Muzelor. Memoria nu conferă capacitatea de a evoca amintiri personale, de a-şi reprezenta şirul evenimentelor pierdute în trecut. Ea îi oferă poetului - ca şi prezicătorului - privilegiul de a vedea realitatea imuabilă şi permanentă; ea îl pune în contact cu spiritul originar, din care timpul, în curgerea sa, nu dezvăluie oamenilor decît o mică parte pentru a o ascunde îndată. Această funcţie revelatoare a realului, atribuită unei memorii care nu este o plutire peste timp precum cea umană, ci o evadare în afara timpului, o vom regăsi transfigurată în *anamnesis-u* filosofic[41]: reminiscenţa platonică permite recunoaşterea adevărurilor eterne pe care sufletul le-a putut contempla în timpul unei călătorii în afara trupului. La Platon, apare extrem de evidentă legătura dintre o anumită noţiune de Memorie şi o nouă doctrină asupra nemuririi care se deosebeşte în mod

459

radical de concepţiile elenice asupra sufletului, de la Homer şi pînă la gînditorii ionieni.

Este oare suficient, pentru a înţelege această inovaţie ce-i conferă întregului curent mistic al filosofiei greceşti originalitatea sa, să se apeleze, cum a făcut Rohde, la influenţa mişcării dionisiace şi a experienţei pe care o implică aceasta, prin practicile sale extatice, de separare a sufletului de trup şi de unire a acestuia cu divinitatea[42]? Extazul dionisiac, delir colectiv, posedare bruscă a omului de către un zeu, este o stare impersonală suportată pasiv. Noţiunea de suflet individual, care posedă în şi prin el însuşi puterea înnăscută de a se elibera de trup şi de a călători în lumea de dincolo, este cu totul alta[43]. Nu prin cultul lui Dionysos s-a putut întemeia această credinţă; ea îşi găseşte originea în practicile acelor *laTponâvTCiq,* care îl prefigurează pe filosof şi a căror legendă îi apropie în mod necesar de personajul şi comportamentul *şamanului* din civilizaţiile Asiei de Nord[44]. înţelepţii sînt, în cadrul grupului social, nişte individualităţi marginale ce se singularizează printr-o disciplină ascetică de viaţă: refugiul în pustiuri sau în peşteri; vegetarianism; regim mai mult sau mai puţin total; abstinenţă sexuală; autoimpunerea tăcerii etc. Sufletul lor posedă capacitatea extraordinară de a le părăsi trupul şi de a reveni în el după voie, după o coborîre în lumea infernală, o cutreierare prin eter sau o călătorie în spaţiu care-i face să apară la mii de kilometri de locul unde ei zac, adormiţi într-un fel de somn cataleptic. Anumite detalii accentuează aceste aspecte ale *şamanismului:* săgeata de aur, pe care Abaris o poartă cu sine pretutindeni, tema zborului aerian, lipsa de hrană. în acest climat religios atît de

special se cristalizează teoria metenso-matozei, legată în mod explicit de învăţătura primilor înţelepţi. Această doctrină continuă concepţia arhaică după care viaţa se reînnoieşte ciclic peste moarte. Dar, în acest mediu de magi, vechea idee a unei circulaţii între morţi şi vii capătă un sens mult mai precis. Stăpînirea sufletului care-i permite înţeleptului, la capătul unei asceze severe, să călătorească în cealaltă lume,
îi conferă un nou gen de imortalitate personală. Ceea ce face din el un zeu printre oameni este faptul că el poate, datorită unei discipline de tensiune şi concentrare spirituală, a cărei legătură cu tehnicile controlului respiraţiei a fost subliniată de L. Gernet, să adune sufletul risipit în toate părţile corpului[45]. Astfel concentrat, sufletul se poate desprinde de trup, evadînd . dincolo de limitele existenţei în care este închis momentan, spre a-şi recăpăta amintirea întregului său ciclu de încarnări anterioare. Rolul acestor „exerciţii de memorie", instituite ca regulă de Pitagora în cadrul confreriei sale, poate fi înţeles mai bine dacă citim ce spunea Empedocle despre el: „Acest om care, prin încordarea forţelor sale spirituale, vedea cu uşurinţă orice lucru din zece, din douăzeci de vieţi omeneşti"[46]. între stăpînirea sufletului, evadarea acestuia în afara trupului şi ruperea de fluxul temporal prin rememorarea vieţilor anterioare, există o legătură care defineşte aşa-numitul *şamanism* grec şi care apare cu pregnanţă şi în vechiul pitagoreism.
Cu toate acestea, primul filosof nu mai este un *şaman.* Rolul său este de a împărtăşi învăţătura sa, de a face Şcoală. Filosoful îşi propune să dezvăluie secretul *şamanului* unui grup de discipoli; ceea ce era privilegiul unei personalităţi excepţionale, el îl conferă tuturor celor care cer să intre în confreria sa. Aproape că nici nu mai trebuie să arătăm care au fost urmările acestei inovaţii. Divulgată, răspîndită, practica secretă devine obiect de învăţămînt şi de discuţie: ea se structurează în doctrină. Experienţa individuală a *şamanului,* care crede că reîncarnează un om divin, se generalizează la întreaga speţă umană sub forma unei teorii a reîncarnării.
Divulgarea secretului religios, extinderea la un grup deschis a unui privilegiu altădată individual, împărtăşirea publică a unei cunoaşteri cîndva interzise, acestea sînt caracteristicile cotiturii decisive care permit figurii filosofului să se degajeze de persoana magului. Această cotitură istorică o constatăm pe o
460
461
serie întreagă de planuri în perioada de răsturnări sociale şi de efervescenţă religioasă ce pregăteşte, între secolele al VIH-lea şi al VH-lea, apariţia Cetăţii. Vedem acum răspîndindu-se, popularizîndu-se şi uneori integrîndu-se în întregime Statului, acele prerogative religioase asupra cărora aşa-numitele *gene* regale şi nobiliare deţinuseră pînă de curînd supremaţia. Vechile clanuri sacerdotale îşi pun ştiinţa lor sacră şi stăpînirea lucrurilor divine în slujba întregii Cetăţi. Idolii sacri, vechii *ţoava.,* talismane tăinuite în palatul regal sau în casa preotului, emigrează către templu, edificiu public, şi se transformă, sub privirile Cetăţii, în imagini făcute spre a fi văzute. Deciziile din justiţie, acele *denioreq,* privilegiu al Eupatrizilor, sînt redactate şi publicate. Concomitent cu această confiscare a cultelor private în beneficiul unei religii publice, se întemeiază, la marginea cultului oficial al Cetăţii, în jurul unor personalităţi puternice, noi forme de grupări religioase. Thiasiile, confreriile şi misterele deschid, fără restricţii de rang sau origine, accesul către adevăruri sfinte care erau odinioară apanajul unor descendenţe ereditare. Crearea sectelor religioase precum cele orfice, întemeierea unui mister şi instituirea unei confrerii de „înţelepţi", cum e aceea a lui Pitagora, sînt dovada manifestă, în condiţii şi medii diferite, a aceleiaşi mişcări ample de divulgare a unei tradiţii sacre aristocratice.
Filosofia se constituie în decursul şi la capătul acestei mişcări pe care numai ea singură o duce pînă la sfîrşit. Sectele şi misterele rămîn, în ciuda răspîndirii lor, grupuri închise şi secrete. Acestea sînt şi caracterele lor definitorii. De aceea, cu toate că implică elemente de doctrină ce se intersectează cu temele filosofiei incipiente, revelaţia misterioasă păstrează în mod necesar aspectul unui privilegiu ce scapă discuţiei. Dimpotrivă, filosofia, în progresul ei, sparge cadrul confreriei în care s-a născut. Mesajul său nu se mai limitează la un grup, la o sectă. Prin intermediul cuvîntului şi scrisului, filosoful se adresează întregii cetăţi, tuturor cetăţilor. El dezvăluie revelaţiile sale, conferindu-le o publicitate extrem de largă.
462
Aducînd „misterul" în piaţă, în plină *agora,* el face din acesta obiectul unei dezbateri publice şi contradictorii, în care argumentaţia dialectică va avea întîietate în defavoarea iluminaţiei supranaturale[47].

Aceste observaţii generale îşi găsesc confirmarea în constatări mult mai precise. G. Thomson[48] a atras atenţia asupra faptului că întemeietorii fizicii milesiene, Thales şi Anaximan-dru, sînt înrudiţi cu un vechi clan nobil sacerdotal, aşa-numiţii *Thelidai,* descendenţi ai unei familii tebane de preoţi-regi, *Kadmeioi,* veniţi din Fenicia. Cercetările astronomice şi cosmologice ale primilor filosofi, divulgate Cetăţii, au putut fi astfel transpunerea unei străvechi tradiţii sacre, de origine orientală.
Exemplul lui Heraclit este încă şi mai sugestiv. Aspectul sincopat şi antitetic al unui stil în care se confruntă expresii opuse, folosirea calambururilor, forma voit enigmatică, totul într-un cuvînt aminteşte în limba lui Heraclit de formulele liturgice uzitate în mistere, în special la Eleusis. Or, Heraclit se trage din întemeietorului Efesului, Androklos, care a condus emigraţia io-niană şi al cărui tată era Kodros, regele Atenei. Heraclit, el însuşi, ar fi ajuns rege, dacă nu ar fi renunţat în favoarea fratelui său. El aparţine acelei familii regale din Efes care îşi păstrase, o dată cu dreptul la toga de purpură şi sceptru, privilegiul sacerdoţiului lui Demeter Eleusinia. însă *logos-u* revelat în mod obscur de Heraclit în scrierile sale, deşi continuă acele *legome-na* din Eleusis şi acele *hieroi logai* orfice, nu mai are caracter de exclusivitate pentru nimeni; el reprezintă, dimpotrivă, elementul comun din oameni, acel „universal" pe care toţi trebuie să se sprijine deopotrivă, „precum Cetatea pe lege"[49].
III
Legătura pe care o constatăm între naşterea filosofului şi apariţia cetăţeanului nu trebuie să ne surprindă. Cetatea realizează, într-adevăr, pe planul formelor sociale, acea separare

dintre natură şi societate care presupune, pe planul formelor mentale, manifestarea unei gîndiri raţionale. O dată cu Cetatea, ordinea politică s-a desprins de organizarea cosmică; ea se prezintă ca o instituţie umană ce face obiectul unei căutări înfrigurate, al unei discuţii pasionate. în această dezbatere, care nu este doar teoretică, ci în care se confruntă cu violenţă grupări rivale, filosofia incipientă intervine prin excelenţă, „înţelepciunea" filosofului îl recomandă, spre a propune remediile pentru starea subversivă creată de începuturile unei economii mercantile. De la el se aşteaptă definirea noului echilibru politic capabil să regăsească armonia pierdută, să restabilească unitatea şi stabilitatea socială prin „acordul" elementelor a căror opoziţie dezbină Cetatea. Primele forme de legislaţie, primele tentative de constituţie politică, sînt asociate în Grecia cu numele acestor înţelepţi. Şi aici vedem cum filosofia preia funcţiile care aparţineau regelui-preot din vremurile cînd, natura şi societatea fiind contopite, el le guverna deopotrivă. Dar, în gîndirea politică a filosofului, transformarea mentală nu este mai puţin evidentă în gîndirea cosmologică. Deşi separate, natura şi societatea constituie amîndouă subiectul unei reflecţii mai pozitive şi mai abstracte. Ordinea socială, umanizată, oferă prilejul unei elaborări raţionale, Ia fel ca şi ordinea naturală, devenită *physis.* Ea este exprimată, la un Solon, prin conceptul de *Merpov,* al dreptei măsuri, pe care *nomothetul* trebuie să o impună facţiunilor rivale, stabilind o „limită" ambiţiei excesive a acestora. Dar ea poate apărea la pitagoricieni sub forma conceptului de *'Ofiovota,* acord numeric ce trebuie să realizeze armonia contrariilor, fuziunea acestora într-o nouă unitate[50]. Vechea idee a unei ordini sociale bazate pe distribuirea, pe repartizarea *(po/xâq)* rangurilor şi privilegiilor între grupuri străine opuse în comunitatea politică, precum „forţele" elementare din cosmos, această idee va deveni, după secolul al Vl-lea, noţiunea abstractă de *iaouofiia,* egalitatea în faţa legii între indivizi definiţi ca egali în calitate de cetăţeni ai aceleiaşi Cetăţi[51].
Aşa cum filosofia se desprinde din mit iar filosoful se depărtează de Mag, şi cetatea se constituie pe ruinele vechii organizări sociale: ea o distruge, dar îi păstrează totuşi cadrul; ea transpune organizarea tribală într-o formă implicînd o gîndire mai pozitivă şi mai abstractă. Să ne gîndim, de exemplu, la reforma lui Clistene[52]: în locul celor patru triburi ioniene din Atica, despre care Aristotel va spune că ele corespundeau celor patru anotimpuri ale anului, ea creează o structură artificială, permiţînd rezolvarea unor probleme pur politice. Zece triburi, grupînd fiecare cîte trei *tritii,* care cuprind la rîndul lor mai multe *deme. Tritiile* şi *demele* sînt stabilite pe o bază pur geografică; ele reunesc pe locuitorii aceluiaşi teritoriu şi nu pe rudele de acelaşi sînge, aşa cum fac acele *gene* şi *fratriile,* ce supravieţuiesc intacte, dar la marginea cadrului tribal, pe un alt plan decît Cetatea. Cele trei *tritii* care formează fiecare trib sînt grupate astfel: prima în regiunea de coastă, a doua în interiorul ţării, a treia în zona urbană. Prin acest amalgam deliberat, tribul realizează *unificarea* politică, amestecul, după cum spune Aristotel[53], al diverselor populaţii şi activităţi ce alcătuiesc Cetatea. Acestui artificiu din organizarea administrativă îi corespunde o diziune artificială a timpului civil. Calendarul lunar continuă să regleze viaţa religioasă. Dar anul administrativ este divizat în zece perioade de cîte treizeci

şi şase sau treizeci şi şapte de zile, corespunzînd celor zece triburi. Consiliul celor Patru Sute este compus din cinci sute de membri, cincizeci pentru fiecare trib, astfel încît rînd pe rînd, în decursul întregului an, toate triburile să facă parte din comisia permanentă a consiliului. Prin coerenţa şi claritatea configuraţiei lor, reformele lui Clistene pun în evidenţă trăsăturile caracteristice
i ale noului tip de gîndire exprimat în structura politică a Cetăţii.
| Pe un alt plan, ele sînt comparabile cu acelea care ni s-au părut definitorii, o dată cu apariţia filosofiei, pentru transformarea mitului în raţiune. Promulgarea calendarului civil corespunzător exigenţelor administraţiei umane şi complet deosebit de timpul lunar, eludarea similitudinii dintre numărul triburilor din grupul
464
465
social şi acela al anotimpurilor din *cosmos,* iată tot atîte.a elemente care presupun şi consolidează separarea societăţii de natură. Un nou spirit pozitiv inspiră reformele care nu tind să pună Cetatea în armonie cu ordinea sacră a universului, ci mai curînd să atingă obiective politice precise. Efortul de abstractizare este evident pe toate planurile: în împărţirea administrativă bazată pe sectoare teritoriale delimitate şi definite, şi nu pe legături de consangvinitate; în sistemul numerelor alese arbitrar pentru a repartiza în mod echitabil, printr-o corespondenţă matematică, responsabilităţile sociale, grupurile umane, perioadele de timp; în chiar definiţia Cetăţii şi cetăţeanului; Cetatea nu se mai identifică cu un personaj privilegiat; ea nu mai este legată de nici o activitate sau familie anume; ea este alcătuită din grupul unit al tuturor cetăţenilor priviţi independent de persoana lor, de ascendenţa sau profesiunea lor. Ordinea Cetăţii este aceea în care relaţia socială, gîndită abstract şi desprinsă din legăturile personale sau familiale, se defineşte în termeni de egalitate sau de identitate.
Dar aceste schimbări mentale, analoage celor ce par a constitui, atunci cînd sînt limitate doar la domeniul filosofiei, apariţia inexplicabilă a unei raţiuni străine istoriei, nu se înscriu numai în structurile politice. Fără a mai vorbi despre drept şi artă, o instituţie economică precum moneda dovedeşte, în dezvoltarea sa, transformări ce nu sînt lipsite de legătură cu naşterea gîndirii raţionale. Este suficient să amintim studiul lui L. Gemet asupra implicaţilor mitice ale valorii în vechile simboluri premonetare din Grecia[54]. *"AyaXfia,* vas, bijuterie, trepied, veşmînt - produs al unei industrii de lux, capătă un rol de schimb într-o formă de comerţ nobil: prin mijlocirea sa are loc circulaţia averilor mobile. Dar, în acest sistem premonetar, funcţia de schimb nu s-a cristalizat încă sub forma unei categorii independente, susceptibilă de a constitui obiectul unei cunoaşteri pozitive, în cadrul unei gîndiri pur economice. Valoarea obiectului preţios rămîne integrată însuşirilor supranaturale ce i se atribuie. Acest 'ayaX/za vehiculează puteri sacre, prestigii
sociale, legături de interdependenţă între oameni, contopite toate în aceeaşi simbolistică a bogăţiei; circulaţia sa, prin oferte şi schimburi, angrenează indivizii şi mobilizează forţele religioase, transmiţînd totodată şi posesiunea bunurilor.
Moneda propriu-zisă, moneda titrată, ştampilată, garantată de Stat, este o invenţie grecească din secolul al VH-lea[55]. Ea a jucat un rol revoluţionar pe o serie întreagă de planuri. Ea a accelerat procesul al cărui efect îl reprezenta: dezvoltarea unui sector comercial, în economia greacă, extinzîndu-se la o parte din produsele consumului curent. Mone&t a permis crearea unui nou gen de avuţie, diferită în mod radical de averea în pâmînturi sau turme, şi apariţia unei noi clase de oameni bogaţi, a căror acţiune a fost decisivă în reorganizarea politică a Cetăţii. Tot moneda a produs, pe planul psihologic şi moral, un adevărat efect de şoc cu ecouri dramatice ce pot fi regăsite în poezia unui Solon sau unui Theognis[56]. Dacă banii îl fac pe om, iar omul reprezintă dorinţa nesăţioasă de înavuţire, atunci este pusă în discuţie întreaga imagine tradiţională a lui *aperi],* a perfecţiunii umane. Iar moneda, *stricto sensu,* nu mai este ca în Orient un lingou de metal preţios care este schimbat cu orice fel -de marfă pentru că oferă avantajul de a se păstra intact şi de a icircula cu uşurinţă. Ea a devenit un semn social, echivalent cu •măsura universală a valorii. Folosirea generalizată a monedei titrate a dus la degajarea unei noi noţiuni, pozitive, cuantificate şi abstracte a valorii.
Pentru a aprecia amploarea acestei inovaţii mentale, va fi
suficient să comparăm două atitudini extreme. Mai întîi, să
sesizăm sensul unui termen precum *τοκοϙ,* care desemnează
: dobînda. Legat de rădăcina *τcκ,* „a naşte, a procrea", el
; asimilează produsul capitalului eu creşterea vitelor, care se
] înmulţesc, la intervale anuale, prin reproducere naturală, ce ţine

- de *physis*[57]. Dar, în teoria lui Aristotel, reproducerea banilor prin dobîndă şi camătă devine prototipul fenomenului contrar naturii; moneda este un artificiu uman care, pentru comoditatea schimburilor, stabileşte aparenţa unei măsuri comune între
466
467
valori extrem de diferite. în formula monedei, mai mult decît în aceea a Cetăţii, există o raţionalitate care, funcţionînd pe planul artificiului uman pur, înlesneşte definirea domeniului lui ***yofidi;***
Putem oare merge mai departe spre a presupune, alături de G. Thomson, că există o legătură directă între cele mai importante concepte ale filosofiei, Fiinţa, Esenţa, Substanţa şi, dacă nu chiar moneda, cel puţin forma abstractă de marfă pe care aceasta o conferă, prin vînzare şi cumpărare, întregii diversităţi de bunuri concrete schimbate pe piaţă[58]? O poziţie teoretică precum aceea a lui Aristotel, pare să ne pună deja în gardă în privinţa tentaţiei de a transpune într-o manieră prea mecanică noţiunile unui plan de gîndire pe un alt plan[59].
Ceea ce este definitoriu, în viziunea lui Aristotel, pentru esenţa unui lucru, natural sau artificial, este valoarea sa de folosire, scopul pentru care a fost produs. Valoarea sa comercială nu ţine de realitate, de *ovala,* ci de o simplă iluzie socială[60]. Doar un sofist ca Protagoras va putea accepta să asimileze lucrul, în realitatea sa, cu valoarea convenţională conferită acestuia, în formă de monedă, de către raţiunea oamenilor. Relativismul lui Protagoras, exprimat într-o formulare de genul: „Omul este măsura tuturor lucrurilor", revine la constatarea că banii, *vo^oq* pur, convenţie umană, sînt măsura tuturor valorilor. Este însă semnificativ faptul că, la Platon, a cărui filosofie continuă gîndirea lui Pitagora şi Parmenide, personajul sofistului îl simbolizează tocmai pe omul care rămîne la nivelul nefiinţei, definindu-se totodată ca un traficant consacrat ocupaţiilor mercantile[61].
Este adevărat că termenul *oval,* care înseamnă, în vocabularul filosofic Fiinţa, Substanţa, mai are şi înţelesul de patrimoniu, avere. însă, aşa cum a arătat L. Gernet, această analogie nu face decît să sublinieze mai mult direcţiile opuse în care a activat gîndirea, din perspectiva problemelor filosofice şi la nivelul dreptului şi realităţilor economice[62]. în sens economic, această *ovala* este în primul rînd întregul *Kkr\po<;* al pămîn-tului, patrimoniul inalienabil pe timp îndelungat, ce constituie substanţa vizibilă a unei familii. Acestui tip de bun aparent, *ovaia (pavepâ,* i se opune conform unei distincţii uzuale, deşi încă puţin fluctuantă, categoria lui ouată *a<pain\q,* a bunului neaparent, ce cuprinde uneori, alături de creanţe şi ipoteci, banii lichizi, moneda. în această dihotomie există o diferenţă de plan între cei doi termeni: banul apare ca devalorizat în raport cu pămîntul, bun vizibil, stabil, permanent, substanţial, ce posedă în exclusivitate statutul de realitate deplină şi al cărui „preţ" are nuanţa unei valori afective şi religioase. La acest nivel al gîndirii sociale, Fiinţa şi Valoarea aparţin vizibilului, pe cînd non-aparentul, abstractul, par a implica un element pur uman de iluzie, dacă nu de dezordine. în gîndirea filosofică, dimpotrivă, însăşi noţiunea de *ovala* se elaborează în contrast cu lumea vizibilă. Realitatea, permanenţa, substanţialitatea trec în domeniul invizibilului; vizibilul devine simplă aparenţă, în opoziţie cu adevărata realitate, *ovala.*
Un alt termen este cel care reflectă efortul de abstractizare implicat de experienţa comercială şi practica monetară. Ta *xprinara* înseamnă în acelaşi timp lucrurile, realitatea în general şi bunurile, mai ales în forma lor de bani lichizi. Aristotel scrie: „Numim bunuri *(xpruxara)* toate lucrurile a căror valoare este măsurabilă prin monedă"[63]. Se poate observa aici modul în care folosirea monedei a putut substitui noţiunea abstractă, cantitativă şi economică, a lucrului ca marfă, vechiului concept, calitativ şi dinamic, al lucrului *c&physis.* Se impune însă o dublă rezervă. Mai întîi o problemă de "cronologie: această mărturie a raţionalismului mercantil datează din secolul al IV-lea şi nu de la începuturile gîndirii filosofice. Ea aruncă lumină asupra meditaţiei anumitor Sofişti, şi mai puţin asupra celei unui Pitagora, Heraclit sau Parmenide[64]. Pe de altă parte, aceste *xPVI*^{iaTOi} aparţin, spre a folosi o formulare religioasă, care nu este deplasată din perspectiva filosofică,
468
469
lumii terestre; *ovaia,* care constituie realitatea pentru filosof ţine de altă categorie. Ea nu se situează la nivelul naturii, şi nici la cel al abstracţiei monetare. Ea prelungeşte, după cum am văzut, lumea invizibilă revelată de gîndirea religioasă, acea realitate stabilă şi perena ce conţine mai multă Fiinţă decît moneda în raport *cu physis-ul.*

Trebuie oare să spunem. în încheierea analizei, că filosofia aplică noțiunii de Ființă nepieritoare şi invizibilă, moştenită din religie, o formă de reflecție rațională şi pozitivă, căpătată în decursul practicii monetare? Ar fi prea simplu. Ființa lui Parmenide nu este reflexul valorii comerciale în gîndirea filosofului; ea nu este o transpunere facilă a abstracțiunii semnului monetar în domeniul realului. Ființa lui Parmenide este Una: şi această unicitate, ce constituie una din trăsăturile sale esențiale, o opune atît monedei cît şi realității sensibile.

în limbajul ionienilor, realul este încă exprimat printr-un plural, *тос* ovror, lucrurile care există, aşa cum ne sînt date în multiplicitatea lor concretă. După cum arată W. Jaeger, fizicienii caută şi sînt preocupați de realitățile naturale, prezente efectiv[65]. Pentru ei, Ființa, indiferent de originea şi principiul acesteia, capătă forma vizibilă a unei pluralități a lucrurilor. în schimb, la Parmenide, Ființa este exprimată pentru prima dată, printr-un singular, *rb oi>:* nu mai este vorba de anumite ființe, ci de Ființa totală şi unică, în general. Această modificare de vocabular este ecoul apariției unei noi noțiuni a Ființei: nu mai sînt avute în vedere diversele lucruri percepute de experiența umană, ci obiectul inteligibil al Xoyog-ului, adică al rațiunii, exprimată prin limbaj, conform unor exigențe proprii necontradictorii. Această Ființă abstractă şi inteligibilă, excluzînd pluralitatea, diviziunea, schimbarea, se constituie în opoziție cu realitatea sensibilă şi eterna ei devenire; dar ea contrastează deopotrivă şi cu o realitate de genul monedei, care nu numai că implică multiplicitatea, asemeni lucrurilor naturale, ci conține

470

în principiul ei un potențial infinit de multiplicare. Ființa lui Parmenide nu poate fi „comercializată" şi nici nu intră în ciclul devenirii.

Aşadar, conceptul filosofic de Ființă nu a fost elaborat în decursul practicii monetare sau activității comerciale. El exprimă acea aspirație către unitate, acea căutare a unui principiu de stabilitate şi permanență care s-a manifestat, în zorile Cetății, în gîndirea socială şi politică, şi pe care o regăsim de asemenea în anumite curente ale gîndirii religioase, precum orfismul. Dar această aspirație către Unicitate şi Identitate este prezentă în cadrul unor noi probleme, pur filosofice, care apar atunci cînd vechea întrebare: „Cum se naşte ordinea din haos?" s-a transformat într-un gen diferit de aporii: „Ce este imuabil în natură? Care este principiul, âpx[1]?, realității? Cum putem să ajungem pînă la el şi să-l exprimăm?" însă zestrea de noțiuni mitice pe care fizicienii din Ionia o moşteniseră de la religie: geneza, iubirea, ura, unirea şi lupta , contrariilor, nu mai corespundea necesităților unei cercetări ce ; tindea să definească, într-un limbaj pur profan, esența permanentă a Ființei. Doctrina lui Parmenide jalonează momentul în care este proclamată contradicția dintre devenirea lumii sensibile - acea lume ioniană a lui *physis* şi *genesis* - şi exigențele logice ale gîndirii. în această privință, gîndirea matematică a jucat un rol decisiv. Prin metoda sa demonstrativă şi prin caracterul ideal al obiectivelor sale, ea a căpătat valoare de model. Străduindu-se să aplice numărul dimensiunii, ea s-a confruntat, în domeniul său, cu problema raporturilor unicului cu multiplul, şi ale identicului cu varietatea: gîndirea matematică a încadrat această problemă în rigoarea termenilor logici. Ea a ajuns să dezvăluie iraționalitatea mişcării şi pluralității, formulînd cu claritate dificultățile teoretice ale ■judecății şi atribuției. Gîndirea filosofică s-a putut desprinde astfel de formele spontane de limbaj în care se exprimase pînă atunci, supunîndu-le unei prime analize critice: dincolo de cuvintele, e/rea, folosite de vulg, există, după Parmenide, o

471

rațiune imanentă a discursului, un *\6yo<;,* care constă într-o exigență absolută necontradictorie: ființa există, neființa nu există[66]. Sub această formă categorică, noul principiu, care patronează gîndirea rațională, consacră ruptura cu vechea logică a mitului. Dar, în acelaşi timp, gîndirea este separată, în mod abrupt, de realitatea fizică: Rațiunea nu mai poate avea alt obiectiv decît Ființa, imuabilă şi identică. După Parmenide, sarcina filosofiei greceşti va fi aceea de a restabili printr-o definire mai precisă şi mai nuanțată a principiului contradicției, legătura dintre universul rațional al *logos-ului* şi lumea sensibilă a naturii[67].

Am arătat care sînt cele două trăsături ce caracterizează noua gîndire greacă, în filosofie. Pe de o parte, respingerea supranaturalului şi miraculosului în explicarea fenomenelor; pe de altă parte, despărțirea netă de logica ambivalenței, căutarea, în *logos,* a unei coerențe interne, printr-o definire riguroasă a conceptelor, şi o delimitare clară a planurilor realității, precum şi printr-o respectare strictă a principiului identității. Aceste inovații, ce configurează o primă formă de raționalitate, nu constituie,

însă, un miracol. Nu există o imaculată concepţie a RrC'imii. După cum a arătat Cornford, apariţia filosofiei este un fapt istoric, cu rădăcini în trecut, ce s-a format pornind de la această îndepărtată perspectivă temporală, dar situîndu-se pe o poziţie opusă ei. Această mutaţie mentală este strîns legată de transformările ce se produc, între secolele al VH-lea şi al Vl-lea, la toate nivelurile societăţilor greceşti: în instituţiile politice ale Cetăţii, în domeniul juridic, în viaţa economică, în domeniul monetar. Dar o legătură strînsă nu înseamnă un simplu ecou. în măsura în care ea este expresia unor aspiraţii generale, filosofia îşi pune probleme specifice: natura Fiinţei, raporturile Fiinţei cu gîndirea. Pentru a le rezolva, ea trebuie să-şi elaboreze singură conceptele, să-şi construiască propria raţionalitate. în această operaţiune, filosofia s-a bazat puţin pe

realitatea sensibilă; ea nu a preluat prea multe elemente din observarea fenomenelor naturale; ea nu a făcut experienţe, însăşi noţiunea de exjeriment i-a rămas străină. Raţiunea acestei filosofii nu este încă raţiunea noastră, această raţiune experimentală a ştiinţei contemporane, orientată către fapte şi sistematizarea lor teoretică. Ea a elaborat o matematică, o primă formalizare a experienţei sensibile; însă ea nu a încercat să o utilizeze în explorarea realităţii fizice. Conexiunea dintre matematică şi fizice, dintre calcul şi experienţă, a lipsit; matematica a rămas intim legată de logică[68]. Pentru gîndirea greacă, natura reprezintă domeniul aproximării, căruia nu i se pot aplica nici măsura exactă, nici raţionamentul riguros[69]. Raţiunea nu se dezvăluie în natură, ea este imanentă limbajului. Ea nu se formează prin tehnicile ce operează asupra lucrurilor; ea se constituie prin selectarea şi analiza diverselor mijloace de acţiune asupra oamenilor, specifice acelor tehnici care au ca instrument comun linbajul: arta avocatului, a profesorului, a retorului, a omului politic[70]. Raţiunea greacă este aceea care permite să se acţioneze în mod pozitiv, lucid şi metodic, asupra oamenilor, şi nu are menirea de a transforma natura. în limitele, ca şi în des:operirile sale, ea se arată a fi cu adevărat fiica Cetăţi.

NOTE

1. „Annales E.S.C.", 1957, pp. 183-206.
2. *Earty greekphilosophy*, London, 1920, p. V. Lucrarea a fost tradusă în franceză sub titlul: *Laur ore de la philosophie grecqne.*
3. Regăsim această interpretare şi la Bruno SNELL a cărui perspectivă este, însă, istorică. Cf. *Die Entdeckung des Geistes. Stitdien zur Entstehung*
, des europăischen Denkens bei den Griechen, Hamburg, 1955; trad. .engleză . .sub titlul: *The discoveiy ofthe Mind,* Oxford. 1953. i[f] 4. *Op. cit.,* p. 10. După cum scrie ClemenceRAMNOUX, fizica ioniană, j[f]în viziunea lui Burnet, salvează Europa de spiritul religios al Orientului: ![l]este Maratonul vieţii spirituale *(Les interpretations modernes d'Anaximan-*

^.„Revue de Metaphysique et de Morale", nr. 3, 1954, pp. 232-252).
5. *Uiada,* XV, 189-l94.
6. *Principium sapientiae,* Oxford, 1952, pp. 159-224. Demonstraţia este reluată de G. THOMSON, *Studies in ancient greek society,* voi. II, *Tliefirst philosophers,* London, 1955, pp. 140-l72.
7. HESIOD, *Theogonia,* 820-871.
8. După cum notează M. GUTHRIE, care a revăzut şi publicat manuscrisul Iui CORNFORD, ipoteza unei filiaţii între miturile cosmologice din *Tlieogonia* lui Hesiod şi un ansamblu mitico-ritual babilonian a fost confirmată de publicarea recentă a unui text hitit, epopeea lui Kumarbi, ce face legătura dintre cele două versiuni *{Principium sapientiae,* p. 249, n.l). G. THOMSON insită şi asupra rolului de intermediar pe care l-a putut juca o versiune feniciană a mitului, al cărui ecou tardiv, se regăseşte la Philon din Byblos, *op. cit.,* p. 141 şi 153.
9. La Babilon, ritul se oficia în fiecare an, în timpul celor unsprezece zile care, adăugate la sfirşitul unui an lunar, îl fac să coincidă cu anul solar, asigurind astfel, o dată cu cunoaşterea exactă a anotimpurilor, posibilitatea de a prevedea şi de a organiza eşalonarea muncilor agricole. Momentul ales pentru intercalarea în an a celor unsprezece zile „în afara timpului" era cel al echinocţiului de primăvară, înaintea începerii activităţilor cîmpului. Despre raporturile dintre funcţia regală, dezvoltarea agriculturii şi controlul sezonier al timpului datorită inventării calendarului solar sau luni-solar, se vor găsi observaţii interesante în G. THOMSON, *op. cit.,* pp. 105- 130.
10. *Theogonia,* 116 şi urm.
11. *Ibid.,* 132, Cf. CORNFORD, *op. cit.,* p. 194 şi urm.; THOMSON, *op. cit.,* p. 151.
12. Anul cuprinde patru anotimpuri, aşa cum cosmosul cuprinde patru zone. Vara corespunde căldurii, iarna frigului, primăvara uscăciunii, toamna umidităţii. De-a lungul ciclului anual, fiecare „putere" predomină pentru un moment, apoi trebuie să-şi răscumpere, în ordinea temporală, preţul „injustei sale agresiuni" (ANAXIMANDRU, fr. I), cedînd locul la rîndul său principiului contrar. Prin această mişcare alternativă de expansiune şi de retragere, anul revine periodic la punctul său de pornire. - Corpul uman cuprinde, şi el, patru umori (HIP., *Nat. Horn.,* 7) ce domină alternativ, după anotimpuri. Cf CORNFORD, *op. cit.,* p. 168 şi urm.; THOMSON, *op. cit.,* p. 126.
13. Lupta contrariilor, reprezentată la Heraclit prin *HoXe/ioc;,* iar la Empedocle prin Neîxof, este exprimată în Anaximandru prin nedreptatea *-ixduda* - pe care acestea o comit reciproc unele faţă de altele. Atracţia şi unirea contrariilor, simbolizate la Hesiod prin *"EpuQ,* iar la Empedocle prin 4»iXîa, se manifestă în viziunea lui Anaximandru prin interacţiunea celor patru principii, după separarea lor. Această interacţiune este cea care dă naştere
primelor vietăţi, atunci cînd arşiţa soarelui încălzeşte mîlul umed. Pentru G. THOMSON *(op. cit.,* p. 45, 91 şi 126), această

formă de gîndire, ce ar putea fi numită o logică a contradicţiei şi complementarităţii, trebuie pusă în legătură cu structura socială cea mai arhaică: complementaritatea în cadrul tribului a două clanuri opuse, exogame prin căsătorii reciproce. Tribul, scrie G. Thomson, este o unitate a contrariilor.
Cornford demonstrează persistenţa concepţiei ciclice şi la milesieni. Asemeni anului, cosmosul revine la rîndul său la punctul de pornire: unitatea primordială. Nelimitatul - *ocireifiov* - este nu numai originea, ci şi sfîrşitul lumii organizate şi diferenţiate. El este principiul - *ctp\rj* - izvorul nesecat, inepuizabil, etern, din care provine şi în care se întoarce totul. Nelimitatul este „ciclul" în spaţiu şi timp.
14. CORNFORD, *op. cit.,* pp. 187-l88.
15. Una din părţile cele mai sugestive ale cărţii lui G. THOMSON este cea în care el leagă ciclul lui *octaeteris,* care face să coincidă, în Grecia, anul lunar cu anul solar, de formele arhaice ale regalităţii. Se ştie că la fiecare nouă ani, Minos îşi reînnoia puterea regală în peştera lui Zeus, după cum la Sparta, tot o dată la nouă ani, eforii cercetau stelele pentru a confirma soarta regilor lor. Sărbătorile din opt în opt ani, precum *Dafnefohile* la Teba şi *Septentrionul* la Delfi se pare că erau în directă legătură cu stabilirea calendarului, la o dat mult mai veche decît presupune Nilsson, şi cu instituţia regalităţii.
16. Această imagine mai apare încă la HOMER *(Odis.,* XIX, 109), dar, în povestea lui Salmoneus, personajul regelui-magician şi creator al timpului nu mai are alt rol decît de a exemplifica tema *hybris-u\m* uman şi a pedepsirii acestuia de către zei.
17. Şi filosoful poate, uneori, să îndeplineacsă astfel de minuni: Empedocle posedă arta de a opri vînturile şi de a schimba ploaia în secetă. Cf. L. GERNET,■ *Les origines de laphilosophie,* „Bulletin de l'Enseignement public du Maroc", nr. 183, 1945, p. 9.
18. Werner JAEGER, *The theology of the earty greek philosophers,* Oxford, 1947, pp. 20-21; CORNFORD, *op. cit.,* p. 259. Exemplul *Gaiei,* reţinut de Cornford, nu este de altfel dintre cele mai fericite. După cum arată ARISTOTEL - şi din motive pe care le dezvăluie -, milesienii nu acordă, în general, în fizica lor, un rol privilegiat pămîntului *(Meta.,* A, 8, 989 şi urm.) Pe de altă parte, *Teâct,* ca forţă divină, este destul de puţin umanizată.
19. Cf. B. SNELL, *op. cit.,* p. 299 şi urm.
20. Sufletul uman este un fragment de natură,-rupt din ţesătura elementelor. Divinitatea este fundalul naturii, ţesătura infinită, mereu în mişcare în care apar şi dispar formele la nesfîrşit.
21. CORNFORD, *op. cit.,* pp. 180-l81.

474

475

22. Recurgerea la un model tehnic nu constituie în mod necesar o transformare mentală în sine. Mitul foloseşte imaginile tehnice, aşa cum o face şi gîndirea raţională. Este suficient să amintim locul acordat de imaginaţia mitică ţesutului, torsului, modelajului, roţii, balanţei etc... Dar, la acest nivel al gîndirii, modelul tehnic serveşte la caracterizarea unui tip de activitate sau a funcţiei unui agent: zeii torc destinul, cîntăresc sorţile, precum femeile care torc lîna şi chelăresele care o cîntăresc. în gîndirea raţională, imaginea tehnică capătă o funcţie nouă, structurală şi nu activă. Ea contribuie la înţelegerea funcţionării mecanismului în loc să definească acţiunea unui agent; cf. Bruno SNELL, *Tlie discovery ofthe mind,* p. 215 şi urm. Autorul subliniază diferenţa dintre comparaţia tehnică, aşa cum apare ea la Homer, şi modul de a o folosi al lui Empedocle. Empedocle nu mai caută să exprime o manifestare vitală şi activă, ci o proprietate, o structură permanentă a unui obiect.
23. Cf. W. JAEGER, *op. cit.,* p. 160 şi urm.
24. P. M. SCHUHL a arătat că aceste două curente corespund celor două tendinţe antagonice ale religiei şi culturii greceşti, iar conflictul acestora este elementul motrice al dezvoltării filosotlei *(Essai sur laformation de Ia pensie grecque. Introduction historique ă une etude de la philosophie platonicienne,* Paris, 1949).
25. B. SNELL a urmărit, în poezia greacă antică, descoperirea sufletului omenesc, cu dimensiunile sale pur spirituale: inferioritate, intensitate, subiectivitate. El arată noutatea pe care o constituie ideea unei „profunzimi" a gîndirii. Homer nu cunoaşte expresii de genul |3a0uj»JJTJ/f, *(5<x6ii<fipuv:* cu gîndirea profundă; ;1 spune TroX^r/nţ, *icuXvippui/:* cu gîndirea multiplă. Noţiunea de „profunzime" a actelor intelectuale şi spirituale rezultă din poezia arhaică înainte de a fi exprimată, spre exemplu> *de* Heraclit *(op. cit.,* pp. 36-37).
26. Antiteza, fundamentală în gîndirea religioasă, dintre <*pavepâ:* lucrurile vizibile şi âSr/Xa: lucrurile invizibile, se regăseşte transpusă în filosofie, în ştiinţă şi în distincţia juridică, între bunurile aparente şi neaparente: cf. P. M. SCHUHL, *Adela,* „Homo. Etudes philosophiques", I, „Annales publiees par la Facultedcs Lettres deToulouse"% 1953, pp. 86-94; L. GERNET, *Choses visibles et choses invisibles,* „Revue philosophique", 1956, pp. 79-87.
27. în religie, mitul exprimă un adevăr esenţial; el este cunoaştere autentică, modelul realităţii. în gîndirea raţională, raportul se inversează. Mitul nu mai este decît imaginea cunoaşterii autentice, iar obiectivul său, *genesis,* o simplă imitaţie a modelului, Fiinţa imuabilă şi eternă. Acum mitul defineşte domeniul verosimilului, al credinţei, *itioTiQ,* în opoziţie cu certitudinea ştiinţei. Spre a fi conformă cu schema mitică, dedublarea realităţii, prin filosofie, în model şi imagine are, însă, semnificaţia unei

476

devalorizări a mitului, redus la nivelul imaginii. Cf. în special PLATON. *Timaios,* 29 şi rum.
28. P. M. SCHUHL, *op. cit.,* pp. 15l-l75.
29. B. FARRINGTON, *Greek science,* voi. I, London, 1944, p. 36 şi urm.
30. G. THOMSON, *op. cit.,* pp. 17l-l72.
31. E. ROHDE, *Psyche,* Freiburg, 1894; trad. franceză de A. Reymond, Paris, 1952, p. 336 şi urm.
32. W. R. HALLIDAY, *Greek divination. A study of its methods and principles,* London, 1913.
33. CORNFORD, *op. cit.*, p. 89 şi urm.
34. *Iliada,* I, 70; cf. CORNFORD, p. 73 şi urm.

35. Aceeaşi formulă este folosită de HESIOD în *Theogonia,* 32: Muzele l-au inspirat spre a cînta cele ce au fost şi vor fi, - şi *Ibid.,* 38: ele spun lucrurile care sînt, vor fi sau au fost. Pe de altă parte, prezicerea se referă, în principiu, atît la trecut cît şi la viitor. Un profet purificator, precum Epimenide, îşi va putea chiar restrînge competenţa divinatorie în mod exclusiv la descoperirea evenimentelor trecute, rămase necunoscute (ARISTOTEL, *Ret.,* III, 17, 1418 A 24).
36. HESIOD, *Tlieogonia,* 43 şi urm. Cf. CORNFORD, *op. cit.,* p. 77.
37. Cf. L. GERNET, *Les origines de la philosophie,* loc. cit., *p.* 2.
38. Asupra raportului dintre vocabular, imagini şi temele gîndirii, la un Parmenide şi în tradiţia sectelor mistice, cf. L. GERNET, *loc. cit.,* pp. 2-6; G. THOMSON, *op. cit.,* p. 289 şi urm.
39. L. GERNET, *loc. cit.,* p. 4. Gernet subliniază valoarea religioasă a termenului *beatus (eudaimon)* care desemnează rangul suprem al ierarhiei şi care se descompune în *doclus, perfectus* şi *sapiens;* cf. şi Cornford, *op. cit.*. p. 110.
40. HERACLIT, fr. I; cf. CORNFORD, *op. cit.,* p. 113; G. Thomson, *op. cit.,* p. 274.
41. L. GERNET, *loc. cil.*, p. 7; CORNFORD, *op. cit.,* pp. 45-61 şi 76 şi urm., vezi *supra,* p. 90.
42. E. ROHDE, *op. cit.,* pp. 278-279.
43. Diferenţa este subliniată energic de E. R. DODDS, *Tlie Greeks and the irrational,* University of California Press, 1951, p. 140 şi urm.
44. Apropierea este făcută în trecere de E. ROHDE, *op. cit.,* p. 283. Teza *şamanismului* grec a fost dezvoltată de MEULI, *Scylhica,* „Hermes", 1935, pp. 121 - 177; cf. şi L. GERNET, *loc. cit.,* p. 8; E. R. DODDS, *op. cit.,* în capitolul intitulat: *Şamanismul grec şi puritanismul;* CORNFORD, op. *cit.,* în capitolul Şamanism. Cornford presupune, ca şi N. Kershaw CHADWICK *(Poetry and prophecy,* Cambridge, 1942, p. 12), că Tracia a

putut fi pentru Grecia, veriga de legătură prin contactele sale cu germanii în nord şi cu celţii la vest, care a apropiat-o de sistemul mantie înrudit cu şamanismul din nordul Asiei. MEULI şi DODDS acordă un loc important, în afară de Tracia, şi Sciţiei cu care Grecia a intrat în contact o dată cu colonizarea litoralului Mării Negre. Este de remarcat originea nordică a Magilor, Aristeas, Abaris, Hermotim şi familiarizarea lor cu lumea hiperbore-eană. în ee-l priveşte pe Epimenide, acesta era din Creta. Dar, după moartea sa, s-au putut constata tatuajele de pe cadavrul său; tatuajul era o practică în uz la nobilimea tracă, după cum ne spune HERODOT (V, 6, 3). Pe de altă parte, este cunoscut rolul Cretei în legendele hiperboreene. - în ceea ce ne priveşte, am fi tentaţi să stabilim mai curînd o apropiere de tehnicile de tip Yoga decît de şamanism.
45. Cf. L. GERNET, *op. cit.,* p. 8. Ernst B1CKEL a subliniat raportul dintre noţiunea arhaică a sufletului şi suflul respirator *{Homerischer Seelenglaube,* Berlin, 1925). Asupra acestui aspect, cf. şi R. ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the worid, time andfate,* Cambridge, 1951.
46. Cf. L. GERNET, *loc. cit.,* p. 8.
47. L. GERNET scrie: „Pitagoricienii nu au «mistere», este adevărat, dar aceasta se datorează faptului că pentru ei «filosofia» nu este un mister." *(loc. cit.,* p. 4). Prin discuţie şi controversă, prin necesitatea de a răspunde argumentelor adversarului, filosofia se constituie ca o disciplină intelectuală specifică. Chiar şi atunci cînd nu polemizează, filosoful meditează în funcţie de problemele puse de înaintaşii şi contemporanii săi; el gîndeşte în raport cu aceştia. Gîndirea morală capătă formă raţională din ziua în care Socrate discută public în agora cu toţi atenienii despre curaj, dreptate, pietate etc.
48. G. THOMSON, *From religion to philosophy,* „Journal of Hellenic Studies", LXXIII, 1953, pp. 77-84. Autorul şi-a reluat studiul în *Thefirst philosophers,* pp. 13l-l37.
49. Pentru a vorbi în mod inteligent, trebuie să ne bizuim pe ceea ce este universal, aşa cum Cetatea se sprijină pe lege" (HERACLIT, fr. 128, trad. Battistini).
50. Cf. G. THOMSON, *op. cit.,* p. 228 şi urm.
51. Cf. L. GERNET, *Recherches sur le developpement de la pensee juridique et morale en Grece,* Paris, 1917, p. 6 şi 26, cu referire la HIRZEL, *Tfiemis, Dike, und Werwandtes.* E. LAROCHE a arătat *(Histoire de Ia racine NEM en grec ancien,* 1949J, că *nomos* avea iniţial un sens religios şi moral destul de apropiat de cosmos: ordine, organizare, repartizare justă. Acest termen va căpăta, după Pisistratizi, la Atena, sensul de lege politică, înlocuindu-l pe *thesmos,* datorită asocierii sale cu idealul democratic al *isonomiei.* Legea *(nomos),* fie că se bazează pe o egalitate absolută sau proporţională, păstrează un caracter distributiv. Un alt sens al lui *nomos,* atenuat faţă de sensul iniţial de regulă, este cel întîlnit, spre exemplu, la Herodot, de obicei, uzanţă, fără valoare normativă. Alunecarea produsă între sensul de lege politică şi cel de obicei, va fi favorabilă gîndirii filosofice, mai ales o dată cu apariţia Sofiştilor.
52. Cf. G. THOMSON, *op. cit.,* p. 224 şi urm.
53. *Constituţia Atenei,* XXI, 3.
54. *La notion mythique de la valeur en Grece.* „Journal de Psychologie", 1948, pp. 415-462.
55. După HERODOT, I, 94, prima monedă ar fi fost bătută de către regii Lidiei, cf. P. M. SCHUHL, *op. cit.,* pp. 157-l58 şi G. THOMSON, *op. cit.,* p. 194.
56. L. GERNET, *Recherches,* p. 21 şi urm.; G. THOMSON, *op. cit.,* p. 195.
57. Cf. L. GERNET, *Le temps dans Ies formes archaîques du droit.* „Journal de Psychologie", 1956, p. 401. L. GERNET arată că plata dobînzii trebuia făcută lunar (cf. ARISTOFAN, *Norii,* 1659).
58. G. THOMSON, *op. cit.,* p. 297, 300 şi 315. Autorul scrie despre Parmenide: „La fel cum în viziunea sa universul Fiinţei pure, fiind lipsit de orice element calitativ, este un reflex mental al muncii abstracte concretizată în bunuri, tot astfel şi Raţiunea pură, care respinge orice aspect calitativ, este un concept fetişist reflectînd valoarea în formă de monedă".
59. Despre caracterul specific al diverselor tipuri de operaţiuni şi activităţi mentale, cf. I. MEYERSON, *Discontinuites et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit,* „Journal de Psychologie", 1948, p. 28 şi urm.; *Problemes d 'histoire psychologique des oeuvres, Hommage ă Lucien Febvre,* I, Paris, 1954, p. 207 şi urm.
60. MARX a arătat că perspectiva valorii de întrebuinţare rămîne dominantă în toată Antichitatea clasică. în viziunea sa specific marxistă, Thomson comite, după opinia noastră, un anacronism: numai atunci cînd munca liberă şi salariată devine ea însăşi o marfă se poate spune că „aspectul de marfă al produselor devine aspectul social dominant" *(Capitalul,* I, trad. Molitor, pp. 23l-232), şi că munca devine o noţiune abstractă *(Critica economiei politice,* p. 70). Cf. *supra,* p. 255 şi 266.

61. Cf. L. GERNET, *Choses visibles et choses invisibles, „Revue philosophique"*, 1956, p. 85.
62. *Ibid.,* pp. 79-87.
63. Etica Nicomahică, IV, 1119 b 26; cf. L. GERNET, *loc. cit.,* p. 82. 64. Celebra formulare a lui Heraclit: „Totul se preschimbă în fdc, iar focul se preschimbă în toate., aşa cum bunurile *(xprjiiaTa)* sînt schimbate pe aur, iar aurul pe bunuri", nu considerăm că poate fi situată deja pe planul
478
479
raționalismului mercantil; cf. remarcile lui Clemence RAMNOUX, *Heraclite ou l'Homme entre Ies choses et Ies mols,* Paris, 1959, pp. 404-5.
65. W. JAEGER, *op. cit.,* cap. II, p. 197, n.2.
66. Cf. PARMENIDE, apud DIELS, *FSV,* I, p. 238. 7 şi urm. şi p. 239, 6 şi urm.; asupra raporturilor dintre cuvinte şi *logos,* la Parmenide, cf. P. M. SCHUHL, *op. cit.,* p. 283 şi 290, şi nota 3 de la p. 290.
67. *Ibid.,* p. 293 şi urm.
68. Cf. prefața lui L. BRUNSCHVICG la lucrarea lui Arnold REYMOND, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans VAntiquite greco-romaine,* Paris, 1955, p. VI şi VII. Teoria Ideilor-Numere, la PLATON, este grăitoare pentru această integrare a matematicului în logic'. Reluînd o formulare a lui J. STENZEL, A. LAUTMAN arată că Ideile-Numere constituie principiile care în acelaşi timp ordonează unitățile aritmetice la locul lor din cadrul sistemului şi explicitează diferitele grade ale diviziunii progresive a Ideilor; „Schemele de diviziune a Ideilor din *Sofistul,* scrie el, se structurează astfel după aceleaşi planuri ca şi schemele generatoare de numere" *(Essai sur Ies notions de structure et d'existence en mathema-tiques,* Paris, 1937, p. 152).
69. Cf. A. KOYRE, *Du monde de l'ă-peu-pres" ă l'univers de la precision,* „Critique", 1948, pp. 806-883.
70. Asupra trecerii de la retorică şi sofistică la logică, cf. J. DE ROMILLY, *Histoire et raison chez Thucydide,* Paris, 1956, pp. 18l-239. Practicarea discursurilor antitetice, a antilogiilor, va duce, prin stabilirea „locurilor comune" ale limbajului, analiza structurilor demonstrației şi măsurarea aritmetică a argumentelor opuse, la o ştiință a raționamentului pur.
ab

Originile filosofiei[1]

Unde începe filosofia? Această întrebare poate fi înțeleasă în două moduri. Ne putem întreba mai întîi unde se pot situa granițele filosofiei, limitele care o separă de ceea ce nu o reprezintă încă deloc sau doar parțial. Ne putem apoi întreba unde a apărut ea pentru prima dată sau în ce loc anume - şi de ce acolo şi nu în altă parte. O problemă de origine şi una de identitate, legate între ele, inseparabile - deşi, conform unei logici clare şi sănătoase, a doua pare să presupună rezolvarea celei dintîi. Se va spune: pentru a stabili data şi locul naşterii filosofiei trebuie, oare, să ştim ce este ea, să posedăm definiția sa spre a o putea deosebi de formele de gîndire nefilosofice? Dar, în sens invers, nu este oare evident că filosofia nu poate fi definită în mod abstract ca şi cum ar fi o esență eternă? Pentru a şti de este ea de fapt, trebuie să analizăm condițiile venirii sale pe lume, să urnîărim mişcarea prin care ea s-a constituit pe plan istoric, atunci cîfid.. în orizontul culturii greceşti, a deschis calea unui domeniu al gîlîdirii, punînd noi probleme şi elaborînd instrumentele mentale necesare soluționării acestora şi trasînd un spațiu al cunoaşterii fără precedent; în care ea s-a stabilit pentru a-i explora sistematic toate dimensiunile. Practica filosofică şi personajul filosofului apar şi îşi capătă statutul propriu, prin elaborarea unei forme de raționalitate şi a unui tip de limbaj necunoscute pînă atunci,
481
delimitîndu-se, pe planul social şi intelectual, de meşteşuguri ca şi de funcțiile politice sau religioase ale cetății, şi inaugurînd o tradiție intelectuală originală care, în ciuda tuturor transformărilor prin care a trecut, nu a încetat niciodată să-şi recunoască originile.

Totul a început în pragul secolului al Vl-lea î. Chr., în cetatea greacă Milet, pe țărmul Asiei Mici, unde ionienii întemeiaseră colonii bogate şi prospere. în răstimpul a cincizeci de ani, trei oameni îşi succed: Thales, Anaximandru şi Anaximene, ale căror cercetări sînt destul de apropiate prin natura problemelor abordate şi prin orientarea spirituală pentru ca, încă din Antichitate să fie considerați reprezentanții aceleiaşi şcoli. Cît despre istoricii moderni, unii dintre ei au văzut, în înflorirea acestei şcoli, tunetul anunțînd „miracolul grec". în opefa celor trei milesieni s-ar fi întrupat din senin Rațiunea. Coborînd din ceruri pe pămînt, aceasta ar fi răsărit pentru prima oară în Milet, apărînd astfel pe scena istoriei; iar lumina sa, revelată de acum înainte, ca şi cum i-ar fi redat vederea umanității oarbe, ar fi călăuzit neîncetat progresele cunoaşterii. „Filosofii ionieni, scrie John Burnet, au deschis calea pe care ştiința, de atunci încoace, nu a avut altceva de făcut decît să o urmeze"[2].

Ce s-a întîmplat însă în realitate? Milesienii sînt oaie, deja, în adevăratul sens al termenului, nişte filosofi? In ce măsură scrierile lor - pe care de altfel nu le cunoaştem, în cazurile cele mai fericite, decît din cîteva rare fragmente - reprezintă, în raport cu trecutul, o ruptură decisivă? Iar descoperirile făcute de ei justifică oare faptul că li se atribuie apariția acestui nou mod de gîndire şi de cercetare pe care îl numim a filosofa? La aceste întrebări nu e uşor de răspuns. Dar tocmai înfruntînd această

complexitate şi asumîndu-ne-o, putem spera să rectificăm diversele aspecte ale originilor filosofiei.
Mai întîi, o chestiune de vocabular. în secolul al Vl-lea, cuvintele „filosof şi „filosofie" nu existau încă. Prima folosire atestată a lui *phUosophos* se pare că ar figura într-un fragment

atribuit lui Heraclit, la începutul secolului al V-lea. De fapt, aceşti termeni se încetăţenesc numai o dată cu Platon şi Aristotel, căpătînd un sens precis, tehnic, şi unele privinţe polemic. A se afirma „filosof" înseamnă nu numai a-i continua şi a-i depăşi pe înaintaşi, înseamnă *a nu fi,* precum milesienii, un „fizician" ce se limitează la o investigare a naturii *(historia peri physeos)* şi nici unul dintre acei oameni denumiţi încă *sophos,* înţelept, în secolele al Vl-lea şi al V-lea, cum sînt cei Şapte înţelepţi, printre care se numără Thales. Filosoful se delimitează, însă, şi de *sophistes,* precum erau acei iscusiţi gînditori, experţi în arta cuvîntului, maeştri ai persuasiunii, posedînd o pretinsă competenţă universală, ce se vor manifesta în cursul secolului al V-lea şi care vor fi consideraţi de Platon, spre a-şi clarifica mai bine statutul disciplinei sale, drept prototipul negativ opus filosofului autentic.
Physiologos, sophos, sophistes şi, dacă ne luăm după unele afirmaţii ale lui Platon[3], *mythologos,* povestitor de fabule, de basme pentru cei creduli - toate aceste denumiri arată că în viziunea filosofiei constituite, stabilite, instituţionalizate prin întemeierea şcolilor, precum Academia şi Liceul, unde se învaţă cum se devine filosof, înţeleptul Thales, deşi a impulsionat cercetările milesienilor, nu a păşit încă peste pragul noului edificiu. Dar oricît de netă ar fi afirmarea diferenţei, ea nu exclude conştiinţa filiaţiei. Vorbind despre „vechii" gînditori, despre cei de „odinioară", al căror „materialism" îl respinge, Aristotel observă că Thales este considerat pe drept cuvînt „iniţiatorul acestui gen de filosofie"[4].
Ezitări în vocabularul care îi denumeşte, incertitudini referitoare la ei din partea marilor filosofi clasici greci: statutul milesienilor nu este lipsit de dificultăţi.
Pentru a aprecia cu exactitate contribuţia lor la originile filosofiei, trebuie să începem prin a-i situa în cadrul culturii greceşti arhaice. Este vorba de o civilizaţie fundamental orală. Educaţia nu se bazează pe lectura textelor scrise, ci pe ascultarea cînturilor poetice transmise, o dată cu acompania-

1
mentul lor muzical, din generaţie în generaţie. Ansamblul cunoaşterii este astfel stocat în vaste compuneri epice, în naraţiuni legendare, care joacă rolul, pentru grupul uman, de memorie colectivă şi de enciclopedie a cunoştinţelor comune. în aceste cînturi este consemnat tot ceea ce trebuie să ştie un grec despre om şi trecutul său - faptele exemplare ale eroilor de odinioară -, despre zei, familiile şi genealogiile acestora, despre lume, configuraţia şi originile ei. în această privinţă, opera milesienilor reprezintă, desigur, o inovaţie radicală. Fără a fi nici cîntăreţi, nici poeţi, nici povestitori, ei se exprimă în proză, prin texte scrise care nu au menirea să deruleze, conform tradiţiei, firul unei naraţiuni, ci să expună o teorie explicativă referitoare la anumite fenomene naturale şi la organizarea cosmosului. De la oralitate la scriere, de la cîntul poetic la proză, de la naraţiune la explicaţie, schimbarea registrului corespunde unui gen de investigaţie cu totul nou prin obiectivul pe care şi-l propune: natura, *physis.* Dar noutatea sa rezidă şi în forma de gîndire ce se manifestă şi care este pe deplin pozitivă.
Desigur că vechile mituri, mai ales *Theogonia* lui Hesiod, relatau la rîndul lor cum apăruse lumea din haos, cum se diferenţiaseră diversele sale părţi componente, cum se constituise şi se stabilise ansamblul arhitecturii sale. Dar procesul genezei capătă, în aceste naraţiuni, forma unui tablou genealogic; el se desfăşoară conform ordinii de filiaţie dintre zei, în ritmul naşterilor'succesive, al căsătoriilor şi al intrigilor ce le amestecă şi le opun pe divinităţile din generaţii diferite. Zeiţa *Gaia* (Pămîntul) îi zămisleşte singură pe *Ouranos* (Cerul) şi pe *Pontos* (Şuvoiul sărat); unindu-se cu *Ouranos,* pe care tocmai l-a creat, ea dă naştere Titanilor, primii stăpîni ai cerului, răzvrătiţi împotriva părintelui lor. Copiii acestora, Olimpienii, îi vor combate şi îi vor răsturna la rîndul lor, spre a-i încredinţa celui mai tînăr dintre ei, Zeus, grija de a impune cosmosului, în calitatea sa de nou Suveran, o ordine în sfîrşit definitivă.
Din această suită de imagini dramatice nu mai rămîne nimic la milesieni, iar dispariţia sa marchează apariţia unui alt mod de inteligibilitate. A explica un fenomen nu mai poate însemna a-i găsi tatăl şi mama, sau a-i stabili genealogia. Dacă realităţile naturale se prezintă într-o ordine regulată, aceasta nu se datorează faptului că într-o bună zi, un zeu suveran, aflat la capătul luptelor sale, a impus-o celorlalte divinităţi asemenea unui monarh care împarte sarcinile, funcţiile şi domeniile în regatul său.

Spre a fi inteligibilă, ordinea trebuie să fie concepută ca o lege imanentă a naturii care i-a patronat organizarea încă de la origini. Mitul relata geneza lumii cîntînd gloria suveranului a cărui domnie întemeiază şi menţine ordinea ierarhică între puterile sacre. Milesienii caută, dincolo de fluxul aparent al fenomenelor, acele principii permanente pe care se sprijină echilibrul firesc al diverselor elemente din care este alcătuit universul. Chiar dacă ei păstrează anumite teme fundamentale din vechile mituri, cum este aceea a stării haotice primordiale din care se dezvoltă lumea, chiar dacă ei continuă să afirme, precum Thales, că „totul este plin de zei", milesienii nu lasă să intervină în schemele lor explicative nici o făptură supranaturală. O dată cu ei, natura, în concreteţea ei, a invadat întregul domeniu al realităţii. Nimic nu există, nimic nu s-a întîmplat şi nu se va întîmpla niciodată, care să nu-şi găsească baza şi raţiunea în *physis,* aşa cum îl putem vedea în fiecare zi. Forţa *physis-ului,* prin permanenţa şi diversitatea manifestărilor sale, ia locul vechilor zei; prin potenţialul vital şi principiul de ordine pe care îl conţine, el îşi asumă toate caracteristicile divinităţii.
Constituirea unui domeniu de investigaţie în care natura este percepută în termeni totodată pozitivi, generali şi abstracţi: *apa, aerul, nelimitatul (apeiron), cutremurul de pămînt, fulgerul, eclipsa* etc. Conceperea unei noţiuni despre ordinea cosmică ce nu se mai întemeiază pe puterea unui zeu suveran, pe *basileia* acestuia, pe puterea sa regală, ci pe o lege a Echităţii *(Dike)* înscrisă în natură, pe o regulă a repartizării *(nomos)* implicînd
484
485
pentru toate elementele constitutive ale lumii o ordine egalitară, astfel încît nici unul din ele să nu le poată domina sau covîrşi pe celelalte. Orientarea geometrică, în măsura în care nu se mai urmăreşte firul unei intrigi narative, ci se propune o *theoria,* se conferă o structură lumii, adică se „arată" cum se petrec fenomenele proiectîndu-le într-un cadru spaţial. Aceste trei trăsături care, prin solidaritatea lor, subliniază caracterul înnoitor al fizicii milesiene, nu au apărut în secolul al Vl-lea ca o manifestare miraculoasă a unei Raţiuni din afara istoriei. Ele apar, dimpotrivă, strîns legate de transformările pe care le-au cunoscut societăţile greceşti la toate nivelurile şi care le-au adus, după prăbuşirea regatelor miceniene, la apariţia cetăţii-Stat, la *polis.* în această privinţă, trebuie relevate afinităţile dintre om ca Thales şi contemporanul său de la Atena, Solon, poet şi legislator. Amîndoi figurează printre cei Şapte înţelepţi care reprezintă, în viziunea grecilor, prima formă de *sophia* care a apărut printre oameni: înţelepciunea pătrunsă de meditaţia morală şi de preocupările politice. Această înţelepciune tinde să definească bazele unei noi ordini umane care ar putea înlocui puterea absolută a monarhului sau prerogativele unei minorităţi restrînse, cu o lege scrisă, publică, comună, egală pentru toţi. De la Solon la Clistene, cetatea capătă astfel, în cursul secolului al Vl-lea, configuraţia unui cosmos circular, avînd drept centru *agora,* piaţa publică, unde fiecare cetăţean, egal cu toţi ceilalţi, supunîndu-se şi conducînd prin rotaţie, va trebui să ocupe şi să cedeze în ordinea temporală toate poziţiile simetrice care alcătuiesc spaţiul civic. Această imagine a unei lumi sociale guvernate de *isonomia,* egalitatea în faţa legii, o găsim, la Anaximandru, proiectată asupra universului fizic. Vechile teogonii erau integrate în miturile suveranităţii cu rădăcini adînci în ritualele regale. Noul model al lumii elaborat de fizicienii din Milet este solidar - prin caracterul său pozitiv, concepţia unei ordini egalitare şi cadrul său geometric - cu formele instituţionale şi structurile mentale specifice *polis-ului.*
486
„A se uimi, declară Socrate în *Teaithetos,* aceasta e originea filosofiei"[5]. A se uimi se spune *thaumazein,* iar acest termen, constituind mărturia răsturnării perspectivei faţă de mit realizată de investigaţia milesienilor, îi plasează pe aceştia chiar în punctul de origine al filosofiei. în mit, *thauma* înseamnă „miraculos"; efectul de uimire pe care îl provoacă este semnul prezenţei supranaturalului. Pentru milesieni, aspectul straniu al unui fenomen, în loc să impună sentimentul divinităţii, îl propune spiritului sub formă de problemă. Insolitul nu mai fascinează, ci mobilizează inteligenţa. Din adoraţie mută, uimirea devine interogaţie, sete de cunoaştere. Atunci cînd *thauma* a fost reintegrat în firescul naturii, la capătul investigaţiei nu mai rămîne alt element miraculos în afara ingeniozităţii soluţiei propuse. Această schimbare de atitudine atrage după sine o serie întreagă de consecinţe. Pentru a-şi atinge ţelul, un discurs explicativ trebuie să aibă caracter de *expunere.* Nu este suficient ca el să fie enunţat într-o formă şi în termeni accesibili, ci este necesar să devină subiectul unei discuţii publice, fiind plasat sub privirile tuturor în acelaşi mod în care, în cadrul cetăţii, redactarea legilor este un bun comun al fiecărui cetăţean, împărtăşit deopotrivă. Astfel dezvăluită, *theoria* fizicianului devine tema unei dezbateri; ea este pusă în situaţia de a se justifica; ea trebuie să dea socoteală despre propriile

afirmații, să replice criticii şi controversei. Regulile jocului politic - discuția liberă, dezbaterea contradictorie, confruntarea argumentelor contrare - se impun de acum înainte ca reguli ale jocului intelectual. Alături de revelația religioasă care, sub forma misterului, rămîne apanajul unui cerc restrîns de inițiați, şi alături de multitudinea credințelor comune împărtăşite de toată lumea fără însă a fi cercetate de cineva, se cristalizează şi se afirmă o nouă noțiune despre adevăr: adevărul 'deschis, accesibil tuturor care-şi întemeiază propria forță demonstrativă pe criteriile sale de validitate.
Calea astfel inaugurată de milesieni va duce însă spre un alt orizont nebănuit de aceştia. După ei, şi delimitîndu-se net de

concepția lor, se va instaura un mod de gîndire ale cărui exigențe şi ambiții îi depăşesc de asemenea. Chemat în fața tribunalului *logos-u\ui,* al rațiunii demonstrative, întregul sistem de noțiuni pe care îşi bazau fizicienii investigația - natura, geneza, schimbarea, apariția multiplului pornind de la un element unic şi permanent - este denunțat ca iluzoriu şi lipsit de conținut. La începutul secolului al V-lea, apar diverse curente de gîndire care, continuîndu-i şi contrazicîndu-i pe milesieni, li se alătură spre a constitui versantul opus al temeliei pe care filosofia îşi va înălța edificiul: în fața spiritului pur pozitiv al fizicienilor din Ionia, se afirmă idealul unei inteligibilități depline şi perfecte. Pentru ca discursul uman despre natură să nu se prăbuşească, ruinat din interior precum vechile mituri[6], nu este de ajuns ca zeii să fie eliminați, ci este necesar ca raționamentul să fie integral transparent sieşi şi să nu cuprindă nici mai mică incoerență sau urmă de contradicție internă. Rigoarea formală a demonstrației, identitatea desăvîrşită cu sine, concordanța dintre implicațiile sale cele mai îndepărtate, acestea sînt elementele care stabilesc valoarea veridicității sale, iar nu aparentul său acord cu datele naturale. Acestea din urmă nu sînt decît pseudoevidențe sensibile, mereu fluctuante şi nesigure, relative şi contradictorii.
Efortul de structurare a acestor înlănțuiri de propoziții care se intercondiționează într-un mod atît de necesar încît fiecare le implică pe toate celelalte, capătă, în cursul secolului al V-lea, aspecte multiple. Parmenide îi conferă încă de la început forma sa extremă, conturînd cu o rigoare exemplară bazele conceptului de Ființă. Imperativele logice ale gîndirii risipesc iluzia că multitudinea ființelor ar putea fi rezultatul unei geneze. Ființa exclude devenirea. Cum s-a născut însă Ființa? Dacă ea s-a născut singură, atunci nu a existat devenire. Cu ideea de Neființă se ajunge la consecințe contradictorii: înaintea devenirii, ceea ce numim Ființă era deci Neființă. Despre Ființă, nu se poate spune nici gîndi aşadar că s-a născut, ci doar că este. Adevărul acestei propoziții nu este constatat empiric.

Dimpotrivă, în ciuda aparenței de mişcare, de schimbare, de răspîndire a lucrurilor în spațiu, de diversitatea lor în timp, evidența acestei afirmații se impune în mod absolut spiritului la capătul unei demonstrații indirecte care arată că enunțul contrar este logic imposibil. Guvernată din interior de către această ordine demonstrativă, gîndirea nu are alt obiectiv în afara celui care-i este propriu, *logos-ul,* inteligibilul.
Progresele matematicii, care studia cu precădere figurile geometrice, datorită orientării impuse de milesieni, îi conferă acestei cercetări a inteligibilului, prin rigoarea lor demonstrativă, un aspect de soliditate şi precizie exemplare. Aşa cum se prezintă în *Elementele* lui Euclid, geometria capătă astfel, prin caracterul său apodictic, valoarea de model al gîndirii autentice. Dacă această disciplină se poate structura într-un corpus de propoziții deduse integral şi precis, dintr-un număr restrîns de postulate şi axiome, aceasta se datorează faptului că ea nu are în vedere nici realitățile concrete şi nici figurile pe care geometrul le arată în cursul demonstrației sale. Ea se concentrează asupra conceptelor pure, pe care le defineşte ea însăşi şi a căror esență ideală, adică, aşa cum spune Maurice Caveing, perfecțiunea, obiectivitatea, inteligibilitatea deplină, este legată de non-apartenența lor la lumea sensibilă.
Astfel se reconstituie, în spatele naturii şi dincolo de aparențe, un fundal invizibil, o realitate mai adevărată, secretă şi ascunsă, pe care filosoful se străduieşte să o atingă şi din care el îşi face tema propriei meditații. Luînd partea ființei invizibile împotriva vizibilului, a autenticului împotriva iluzoriului, a permanentului împotriva efemerului, a certitudinii împotriva nesiguranței, filosofia ia, în maniera sa, locul gîndirii religioase. Ea se situează în acelaşi cadru pe care îl constituise religia atunci cînd, aşezînd dincolo de natură puterile sacre ce-i stau nevăzute la temelie, aceasta stabilea un contrast complet între zei şi oameni, între nemuritori şi muritori, între plenitudinea ființei şi limitele unei existențe fugare, deşarte, fantomatice. Totuşi, chiar şi în această aspirație comună de a depăşi planul

simplelor aparenţe spre a avea acces la principiile ascunse ce le întăresc şi le susţin, filosofia se opune religiei. Desigur, adevărul la care filosoful are privilegiul să ajungă şi să-l reveleze, este tainic, disimulat pentru comunitate în invizibil; transmiterea sa, prin învăţătura maestrului către discipol, păstrează în anumite privinţe aspectul unei iniţieri. Dar filosoful aduce misterul în Piaţa publică. Acesta nu mai reprezintă subiectul unei viziuni inegalabile, ci este tema unei investigaţii la lumina zilei. Prin dialogul liber, dezbaterea argumentată sau enunţul didactic, misterul se preschimbă într-o cunoaştere a cărei menire este de a fi universal împărtăşită. Fiinţa autentică de care este legat filosoful apare astfel ca opusul şi moştenitorul supranaturalului mitic; esenţa *logos-u\m* este însăşi raţionalitatea, ordinea ce patronează deducţia, principiul identităţii care legitimează orice cunoaştere adevărată. La fizicienii din Milet, exigenţa noului spirit pozitiv atingea încă de la început apogeul prin conceptul *dQphysis.* Pentru Parmenide şi urmaşi săi eleaţi, noua exigenţă a inteligibilităţii atinge apogeul prin conceptul de Fiinţă unică, imuabilă, identică. între aceste două cerinţe oarecum conjugate, dar care se şi confruntă totodată, marcînd deopotrivă o ruptură decisivă cu mitul, gîndirea raţională se angajează, sistem după sistem, într-o dialectică a cărei dinamică dă naştere istoriei filosofiei greceşti.

NOTE

1. *Philosopher. Les interrogations contemporaines.* Sub îngrijirea lui Christian Delacampagne şi Robert Maggiori, Paris, Fayard, pp. 463-471.
2. J. BURNET, *Earfy Greek Philosophy*, ed a 3-a, London, 1920, p. V (trad. franc. : *L 'Aurore de la philosophie grecque,* Paris, 1919).
3. Cf. PLATON, *Sofistul,* 242 c d.
4. AR1STOTEL, *Metafizica,* 983 b 20.
5. PLATON, *Teaithetos,* 155 d; cf. ARISTOTEL: *Metafizica,* 982 b 13: „Uimirea a fost aceea care i-a îndemnat pe primii gînditori la speculaţii filosofice."
6. Cf. PLATON, *Philebos,* 14 a: „ca şi cum teza noastră *(logos)* s-ar risipi asemeni unei fabule *(mythos)* iar noi nu am mai putea ieşi din această situaţie decît cu preţul vreunei absurdităţi de raţionament *(alogia)."*

CUPRINS

Cuvînt înainte 5
Prefaţă la ediţia din 1985..... 15
Introducere..... 20
1. *Structurile mitului*..... 29
Mitul hesiodic al vîrstelor. încercare de analiză structurală . 31
Mitul hesiodic al vîrstelor. Despre o notă critică..... 65
Metoda structurală şi mitul vîrstelor..... 108
2. *Aspecte mitice ale memoriei şi ale timpului*..... 135
Aspecte mitice ale memoriei..... 137
Fluviul „Ameles" şi „melete thanatou" 170
3. *Organizarea spaţiului*..... 189
Hestia-Hermes. Despre expresia religioasă a spaţiului şi a mişcării la vechii greci..... 191
Geometria şi astronomia sferică la începuturile cosmologiei antice greceşti..... 244
Structura geometrică şi noţiunile politice în cosmologia lui Anaximandru..... 261
Spaţiul şi organizarea politică în Grecia antică..... 287
4. *Munca şi gîndirea tehnică* 313
Prometeu şi funcţia tehnică 315
Munca şi natura în Grecia antică..... 327

Aspecte psihologice ale muncii în Grecia antică..... 352
Observaţii asupra formelor şi limitelor gîndirii tehnice la vechii greci 360
5. *De la categoria dublului la imagine* 385
Reprezentarea invizibilului şi categoria psihologică a dublului: colossos-ul 387
De la reprezentarea invizibilului la imitarea aparenţei 404
6. *Categoria persoanei în religie*..... 423
Aspecte ale cultului persoanei în religia greacă..... 425
7. *De la mit la raţiune*..... 445
•" Formarea gîndirii pozitive în Grecia antică..... 447
Originile filosofiei..... 481

■M'-
Redactor: DOINA MARIAN Tehnoredactor: KLARA GALIUC
Bun de tipar: aprilie 1995 Apărut: 1995. Coli de tipar: 31

Tiparul executat sub comanda 50 274 B Pregătirea formei ji imprimarea R.A.I. „Coresi"
Piața Presei Libere. 1. Bucureşti ROMÂNIA
'.1

08. FEB. *im.* **25. IUN. 199&**

^ fi *m im*

f

05. FEB. 2001

19

' 05. NU 2002 1B. DEC 20

2 3. IUN ?"